Th. ex. o. 313.

Geschenk des H. Domkap. Dr. Herd.

Lemberg den 17. Juni 1874

Das

Buch Daniel.

Verdeutscht und ausgelegt

von

Dr. Caesar von Lengerke,
Professor der Theologie zu Königsberg in Pr.

Königsberg, 1835.
Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BAMBERGENSIS.

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Dr. Gesenius

in Halle

und

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Dr. Middeldorpf

in Breslau

zum Zeichen

fortdauernder herzlicher Liebe, Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

Obgleich mich die genaue kritische Durchforschung des Buches Dauiel schon früher angelegentlich beschäftigte, so ward die Abfassung dieses Commentars doch zunächst durch die reactionären Bemühungen solcher Gelehrten veranlasst, welche die traditionelle Theologie in unseren Tagen wieder zu Ehren bringen möchten. Wenn denselben also einerseits auf das schärfste begegnet worden ist, so wurden doch andrerseits die wichtigen Dienste nicht verkannt, welche sie selbst wider Willen der Kritik des Daniel geleistet haben. Wie vieles ich auch anderen Gelehrten verdanke, spricht das Werk selbst aus; die dankbarste Anerkennung so trefflicher Leistungen wird auch da, wo ich nicht beistimmen konnte, aus dem Untersuchungsgange im Geiste ächter Wissenschaft und Forschung erhellen. Mit welcher

Bereitwilligkeit namentlich mein Freund Herr von Bohlen, welcher durch seinen bald erscheinenden Commentar über die Genesis in ein gleiches Gebiet der Kritik geführt wurde, mit seinem einsichtsvollen Rathe mich unterstützte, muss ich auf das dankbarste anerkennen.

Ich habe keinen Wunsch weiter, als dass das Werk zur richtigen Erläuterung des schwierigen Buches und zur endlichen Feststellung des kritischen Gesichtspunktes beitragen möge.

Königsberg in Pr., den 16. Febr. 1835.

Dr. von Lengerke.

Einleitung.

§. 1.

Tradition über den Verfasser des Buches Daniel und deren Vertheidiger.

Eingewurzelter falscher Inspirationsglaube hielt seit Jahrhunderten an der Aechtheit des Daniel fest, und diesen jüdischen Glaubensartikel, zu welchem die überspannte Vorstellung von dem Ursprunge des Buches bei den Juden allmälig gediehen war, nahm die Kirche auf. Ein Jude des Exiles also, der noch unter Cyrus gelebt, sollte von der kommenden Herrschaft noch nicht bestehender Reiche, des griechisch-macedonischen und des römischen geweissagt, und die merkwürdigsten Voraussagungen über das Auftreten und die Wirksamkeit unseres Erlösers, nach Zeit und Stunde gegeben haben. Freilich sind die Meinungen der alten Gewährsmänner für die Aechtheit unseres Buches gar wenig geeignet, unserer eigenen Ansicht eine bestimmte Richtung zu geben; denn was hilft es uns, wenn ein Josephus (Arch. X, 10, 4. und XI, 11, 7. vgl. II, 7. 6.) den Daniel den beglaubigtsten der Propheten nennt, die je gelebt hätten, da ihm alle Fähigkeit zu kritischen Untersuchungen abgeht, und selbst die Freunde der neuen reactionären Methode, wie Kleinert und Keil [1]), ihn einen „unzuverlässigen Histo-

1) Vgl. Kleinert: Ueber die Aechtheit sämmtlicher in dem Buche Jesaia enthaltenen Weissagungen, Th. I. (Berl. 1829.) S. 148. f. Keil: Apologetischer Versuch über die BB. der Chro-

riker“ nennen und der „gröbsten historischen Verstösse“ beschuldigen? Der Grund, warum man aber hier grade das Zeugniss des Josephus wiederholte und nachdrücklich hervorhob, ist leicht erkennbar. Auch er, so schloss man, fand in unserem Buche eine bestimmte Weissagung auf die Römer, zu deren Zeit er doch lebte, wie muss dadurch nicht die sanctionirte Auslegung der späteren Kirche gestützt und gerechtfertigt werden? Allein man schloss hier zu voreilig. Es ist wahr, dass Josephus die Römerzeit in unserem Buche geweissagt findet (vgl. S. 98. 475.), allein, dass er dieselben Stellen unseres Buches, welche er an einem Orte auf die Römer bezog, an einem andern auf die Makkabäerzeit bezieht, ist eben so gewiss, obwohl es bis jetzt übersehen ward (S. 475.), und Josephus zeigt sich auch hier nur als ein Ausleger von schwankenden hermeneutischen Grundsätzen. Das Eine nur sind wir zu folgern berechtigt, dass er ihn für einen wahrhaft beglaubigten Propheten gehalten habe, und wie allgemein diess auf eine merkwürdige, aber aus später zu entwickelnden Gründen leicht erklärbare Weise, selbst bei vielen der Fall war, die der wirklichen Lebenszeit unseres Verfassers zunächst standen, zeigen das 1 B. der Makk. II, 59. 60. B. Susanna v. 45. 51. 55. 64. und die Machwerke, welche durch das Buch Daniel veranlasst wurden, die Erzählung vom Bel und dem Drachen und das Lied der drei Männer im feurigen Ofen. Die ältesten Juden haben überhaupt wohl niemals die Aechtheit des Buches bezweifelt, denn aus der Stelle im Tract. Baba Bathra Fol. 15. ed. Venet.: אנשי כנסת הגדולה כתבו קרנג׳ סימן יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר d.i. Viri Syn.

nik u. s. w. (Berl. 1833.) S. 104. Ueber die Unzuverlässigkeit des Josephus vgl. Jost: Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer. (Berlin 1821.) S. 185. 230., vgl. S. 233—236 und den Anhang zum 6. Bd. S. 55—73.

M. scripserunt K. N. D. G. i. e. Ezech. XII. Proph Dan. et libr. Esther, geht nur hervor, dass die Talmudisten sagen wollen, die Männer der grossen Synagoge hätten den Inhalt dieser Bücher, (theils durch genaue Tradition, theils durch Inspiration), aufs neue aufgezeichnet, nicht aber, dass sie dieselben in den Kanon eingetragen hätten, wie Bertholdt fälschlich das כתבו erklärt. Auch bei Christus und den Aposteln, namentlich bei dem Verf. der Apokalypse, der in eigenthümlicher Weise überall unser Buch benutzt, auf deren Zeugniss wir indess weiter unten mit Ausführlichkeit zurückkommen werden, stand Daniel im grössesten Ansehn, aber auch auf sie scheinen die Ausleger nur desshalb mit so grossem Nachdruck sich berufen zu haben, weil man eine irrige messianische Auslegung fälschlich dadurch stützen zu können vermeinte (S. 476.). Diese Ansicht änderte sich bei den meisten Juden und Christen auch nicht in den ersten Jahrhunderten n. Chr., wovon einestheils das Buch Henoch, anderntheils das 4 B. Esra, das Testament der 12 Patriarchen, und gemeinsam das Gemisch der jüdischen und christlichen sibyllinischen Dichtungen Zeugniss ablegen, obwohl viele Juden, wenn sie auch den Daniel nicht im Kanon aus der Reihe der Propheten verdrängten, wie man angenommen hat, doch, weil man in ihm nur Visionen fand, demselben die Eigenthümlichkeit eines Propheten absprachen, wie diess Theodoret in der Vorrede z. s. Commentar [2]) rügt. Diese Widersprüche, welche auch bald wieder verstummten, beruh-

2) *Ἐις γὰρ τοσαύτην ἀναισχυντίαν ἤλασαν, ὡς καὶ τȣ̃ χορȣ̃ τῶν προφητῶν τȣ̃τον ἀποσχοινίζειν, καὶ αὐτῆς αὐτὸν τῆς προφητικῆς προσηγορίας ἀποστερεῖν.* — Dann im Verfolge: *Τολμῶσιν ἀναιδῶς λέγειν, ὡς ȣ̓κ ἔστι προφήτης* (p. 1056. ed. Schulz). Parallel damit p. 1057.: *Πῶς ȣ̓ δυσσεβὲς καὶ ἀνόσιον τȣ̃ τῶν προφητῶν ἐξορίζειν χορȣ̃; εἰ γὰρ ταυτα* (nämlich: das Eigenthümliche der prophetischen Weissagung, welches er im Vorigen am Daniel gerühmt hat)

ten aber bestimmt nicht sowohl auf Opposition gegen die Christen, welche den erschienenen Messias in unserem Buche auf das augenscheinlichste geweissagt fanden, als vielmehr auf einem tieferen Grunde, worüber §. 2. verhandeln wird. Uebergehen wir den Porphyrius im dritten Jahrhundert, da wir es hier nur mit den Vertheidigern der Aechtheit zu thun haben, so scheint sich bis zum 17. Jahrhundert kein Zweifel weiter gegen dieselbe geregt zu haben [3]. Alle Kirchenväter folgen blind der überkommenen Tradition, und selbst dem hellerdenkenden Polychronius (zu 5, 29.) ist Daniel in Bezug auf die Wundererzählungen c. 1—6. ein *ἱστοριογράφος*. Die späteren Juden legen dem Daniel den höchsten Grad der Weissagung bei (קצה הגבול הנבואיי, nach Joseph. Jachiades), und mit Unrecht hat Bertholdt in den Worten des Isidor. Hispal. (im 7. Jahrh.) Origg. VI, 2.: Ezechiel et Daniel a viris quibusdam sapientibus scripti esse perhibentur, einen Zweifel gegen den ächten Ursprung unseres Buches gefunden, da diese Aeusserung sich nur auf den oben angeführten Ausspruch des Talmud bezieht. Andere warfen nur die Frage auf, ob Daniel seine Weissagungen selbst aufgeschrieben habe, ohne an der Aechtheit zu zweifeln, so Hobbes (Leviath. c. 33.), auch Isaac Newton und Beausobre rück-

προφητείας ἀλλότρια, τίνα προφητείας τὰ ἴδια κ. τ, λ. Ferner p. 1058. 1059.: *Σκοπήσατε τοίνυν εἰ μὴ λίαν ἄδικον — — τὸν μακάριον Δανιὴλ — — τῆς προφητικῆς προσηγορίας ἀποστερεῖν, καὶ τῆς πνευματικῆς χάριτος ἀλλότριον εἶναι λεγειν.* Vgl. auch des Theodoret Commentar am Ende.

3) So behauptete Hornius sogar (Hist. phil. lib. V. 20. p. 264.: scholas esse a Daniele institutas philosophiae docendae causa. — Brucker, Hist. phil. I. 94.: Quoniam Chaldaeorum temporum modulum exigunt, professorem philosophiae omnibus naturae artisque mysteriis ad miraculum excultum ex Daniele exculpunt viri docti et vetus illud de sapientia Hebraeorum praejudicium etiam in magni hujus viri historiam intrudunt.

sichtlich der sechs letzten Capitel. So meinte auch Spinoza: (Tractat. theol. politicus c. 10. T. I. p. 308. ed. Paulus), die fünf letzten Capitel seien von Daniel selbst aufgeschrieben, die sieben vorhergehenden aber zur Zeit des Judas Makkabäus aus den chronologischen Schriften der Chaldäer gezogen und das Ganze von unbekannter Hand zusammengeordnet. Nachdem aber Eduard Wels schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vom ersten Cap. (wegen v. 21.) vermuthet hatte, dass es erst nach dem Tode Daniels geschrieben sey, und die Widersprüche gegen die Authentie immer lauter wurden, bezweifelte J. D. Michaelis (Uebs. des A. T. mit Anmerkungen f. Ungelehrte, Th. 10.) wenigstens die Aechtheit von c. 3—6. und Eichhorn, der aber später in der Einleitung (Aufl. 3 und 4.) seine Meinung änderte, den historischen Theil c. 1—6., indem er annahm, c. 2, 4. ff. sei nach mündlicher Ueberlieferung aufgezeichnet, c. 1 und 2, 1—4. aber später von einem Anderen als Einleitung vorgesetzt. Die Aechtheit des Ganzen zu retten, setzten sich aber wieder Lüderwald, Stäudlin, Beckhaus, Dereser, Sack und Scholl zum Ziele [4]), und endlich, mit eben so viel Gelehrsamkeit, als dogmatischer Befangenheit und hartnäckigem Festhalten an der Tradition, Hengstenberg [5]), welchem Hävernick (auch Keil) [6]) gefolgt ist, so dass für den Ausspruch Am-

4) Lüderwald: Vertheidigung der ersten 6 Capp. Helmst. 1787., eine unbedeutende Arbeit, welche von Eichhorn (Einl. IV, 487. ff.) schon genügend gewürdigt ist. Stäudlin, N. Beitr. z. Erklärung der Propheten, Gött. 1791. Dereser, im Brentano'schen Bibelwerk, 1810. Jahn, Einl. in die Schriften des A. B. Th. II. Abschn. 2. S. 624. ff. 1803. Beckhaus, Integrität der prophet. Schr., 1796. S. 297. ff. Sack, Apologie S. 276. ff. Scholl in der S. 428. angef. Abhandlung §. 1., überaus dürftig.

5) E. W. Hengstenberg: Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja Berl. 1831.

mon's: „die Zeit freier Forschung hat nun alle diese Zwiste [über Aechtheit oder Unächtheit des Daniel] beigelegt und in der romantisch-theosophischen Politik dieser merkwürdigen Orakel den allegorischen Uebergang zu der reinen Lehre von dem ewigen Gottesreiche gefunden, welche Jesus so klar und deutlich erfasst und in das Leben eingeführt hat [7]," in der jüngsten Zeit leider noch nicht völlige Bewahrheitung gefunden wird.

§. 2.

Gründe für die Authentie.

1) Aeussere.

Man beruft sich (Hengstenberg, a. a. O. S. 245.) auf die Aufnahme in den Kanon und zieht zum Beweise die bekannte Stelle des Josephus, c. Apion I. 8. herbei. Um bei den Römern Glauben für die alte israelitische Geschichte zu finden, bemerkt er, dass, von Moses Tod bis auf Artaxerxes Longimanus, die nach Moses lebenden Propheten die Ereignisse in 13 Büchern aufgezeichnet hätten (τὰ κατ᾽ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψεν); die übrigen 4 Bücher (Psalter, Sprüche, Koheleth, hohes Lied) enthielten Hymnen und Lebensregeln. Josephus kennt also schon 22 alttestamentl. Bücher, wenn er, streng genommen, auch nur von ihrer Aufzeichnung bis auf Artaxerxes Longimanus, nicht von einer geschlossenen Sammlung des Ganzen spricht. Allein, dass er die letztere zur Zeit des Artaxerxes I. wirklich ansetzte, wird aus den gleich folgenden Worten wahrscheinlich,

6) H. A. C. Hävernick: Commentar über das Buch Daniel (Hamburg, 1832.). Keil, Apologet. Versuch über die BB. der Chronik und über die Integrität des Buches Esra, (Berl. 1833.) S. 39.

7) v. Ammon: Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. (Leipz. 1833.) I. S. 184. f.

in denen er bemerkt, die Begebenheiten von der Regierung des Artaxerxes an bis auf seine Zeit seien zwar auch aufgezeichnet worden, aber die Schriften aus dieser Periode würden nicht für gleich glaubwürdig gehalten, wie die früheren, weil in denselben keine ununterbrochene Reihefolge der Propheten stattgefunden. (*Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*). Da nämlich Josephus die mangelnde Glaubwürdigkeit der späteren Schriften davon ableitete, dass nicht wie früher eine ununterbrochene Folge der Propheten stattfand, von denen die späteren immer von der göttlichen Eingebung der früheren Zeugniss ablegten, so dass das Volk nicht darüber in Ungewissheit blieb, ob es eine Schrift für göttlich halten sollte, oder nicht, so ist die Folgerung von Hengstenberg: es werde in jenen Worten zugleich der terminus ad quem der Sammlung angegeben, durchaus annehmbar; denn, da überall bei den Juden gelehrt wird, die Gabe der Weissagung habe mit Esra, Nehemia, Haggai, Sacharja, Maleachi aufgehört, so hat auch gewiss Josephus angenommen, mit dem Aufhören der genauen Reihenfolge der Propheten, wodurch den späteren Schriften die gehörige Beglaubigung fehlt, sei der Kanon geschlossen worden. Allein, welches Gewicht kann denn die Meinung des ohnehin unkritischen (§. 1.) Josephus für uns haben? Josephus nennt alle Schriften des A. T. prophetische Schriften, d. h. solche, die unter Gottes unmittelbarer Eingebung entstanden sind, und leitete auch die dritte Klasse des Kanon von gottbegeisterten Männern ab [8], so musste er also, da

8) S. die Stellen bei Bretschneider: Capita Theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Josephi scriptis collecta. (Lips. 1812.) p. 8. sqq.

die allgemeine Tradition aussagte, Maleachi sei der letzte Prophet und nach ihm sei nicht mehr im prophetischen Geiste gedichtet worden, womit die Ergebnisse der Kritik übrigens übereinstimmen, auch mit Artaxerxes die vollständige Abfassung und eine geschlossene Sammlung des Kanon annehmen. Wenn aber nun die Stimme der Kritik, wie wir im Verfolge sehen werden, laut und überredend die Ansicht des Josephus von der endlichen Schliessung des Kanon als eine durchaus unbegründete und irrige anklagt, wer könnte sein Ohr wider sie verschliessen? Wird doch selbst im Prologe des Jesus Sirach (geschrieben 180 v. Chr., übersetzt 130.), was wir gegen Hengstenberg, (S. 251.) bemerken, der Kanon des A. T. noch nicht als eine geschlossene Sammlung nach ihren drei Bestandtheilen aufgeführt, da die Stelle nur von dem Vorhandenseyn jener Bücher spricht! Eine endliche Schliessung eben des letzten und dritten Theiles behauptet sie gar nicht, wenn dieser aufgeführt wird als *τὰ ἄλλα τῶν κατ' αὐτοὺς (τοὺς προφήτας) ἠκολουθηκότων*, und weiter unten als *τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία*, nicht etwa *τὰ ἄλλα τῶν πατρίων βιβλίων*, und dieser Ausdruck scheint darauf hinzudeuten, dass der die Sammlung umfassende Name der dritten Abtheilung des Kanons כתובים, *Ἁγιόγραφα*, damals noch gar nicht aufgekommen und die Sammlung zu einem Ganzen noch nicht vorgenommen war. Eher liesse sich noch der allmälige Uebergang von der kanonischen Literatur zu der apokryphischen daraus erweisen.

Von einer abgeschlossenen Sammlung des alttestamentlichen Kanon zur Zeit des Esra und Nehemia kann nicht die Rede seyn, wenn es auch als ausgemacht erscheinen muss, dass Esra, der recht eigentlich ein Schriftgelehrter (סֹפֵר) war [9]), einen wesentlichen

9) A. Th. Hartmann: Die enge Verbindung des A. T. mit dem N. (Hamburg, 1831.) S. 108.

Antheil an der Sammlung der aus Palästina nach Babylon geretteten Bestandtheile einer heiligen Nationalbibliothek hatte [10]). Die Sammlung zum Ganzen war eine allmälige und späte. Wie der neutestamentliche Kanon eine Abtheilung hat und erst allmälig zu seiner heutigen Gestalt erwachsen ist, so war diess auch beim A. T. seit des Esra Zeit der Fall, und zwar schon bei den ersten beiden Abtheilungen, dem Gesetz und den Propheten. Dafür spricht, dass die Bücher Jeremiä und Ezechiel früher in den Kanon gekommen seyn müssen, als Jesaias, weil im Talmud und vielen MSS. dem Jesaias noch der dritte Platz eingeräumt wird, ferner, weil ja das Buch Jesaias wirklich in seiner jetzigen Gestalt jünger ist, als die beiden andern Propheten; endlich, weil man Ruth und die Klagelieder erst in späterer Zeit aus den Propheten entfernt zu haben scheint, indem man sie unter die 5 Megilloth und so unter die Ketubim stellte [11]). Gesetz und Propheten sind aber wohl bald nach Esra und Nehemia gesammelt worden, „da ihr Alter weit über jene Epoche hinausgeht, und ihr Inhalt ein Ganzes: Gesetz, Geschichte und gewissermassen auch Zukunft des Volkes Israel bildete. Eine und dieselbe Stimme ertönt von Moses bis Maleachi: die des Ewigen, welcher gebietet, lenkt, droht, straft und tröstet [12]).“ Nur Jona hat noch später seinen Platz in dieser Sammlung gefunden, wie weiter unten gezeigt werden soll. Als nun aber Maleachi's Stimme verstummt und die Reihe der Propheten unterbrochen war, da fanden sich noch ältere und neuere Schriften, welche man von den bestehenden beiden Sammlungen ausschloss, aber doch in einer dritten

10) Hartmann, a. a. O. S. 117.

11) S. die Stellen bei Eichhorn, Einleitung, Th. I. S. 126. ff.

12) Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. (Berlin, 1832.) S. 14.

Sammlung, den כתובים d. h. Schriften, Bücher, zusammenordnete, und zwar erstens aus dem Grunde, weil ihnen zwar ein Geist der Heiligkeit (רוח הקדש), aber nicht ein Geist der Prophetie (רוח הנבואה) zugeschrieben wurde; denn mit diesem wurde jener nicht als verschwunden gedacht, weil ja Jes. 59, 21. lehrte, das Israelitenthum wolle diesen Geist der Heiligkeit über alle seine Bekenner verbreiten und alle sollten sich in Heiligkeit dem Allheiligen nähern. (Levit. 19, 2.; 20, 7.). Dieser Character prophetischer Begeisterung fehlt aber ebensowohl dem hohen Liede, den Sprüchen, als auch, wie man später erkannte (s. S. XI.), dem Buche Ruth und den Klageliedern; den Büchern Hiob und Koheleth geht zugleich jede Beziehung auf das Judenthum ab; und Esther, Chronik und Daniel (auch Koheleth) wurden jedenfalls zu spät bekannt, als dass man eine andere Anordnung hätte treffen und sie zu Gesetz und Propheten, welche längst bekannt und als Erbthum der Vorzeit verehrt waren, hätte zählen können; abgesehen von dem unprophetischen Geiste, der sich namentlich im Buche Esther und dem Mangel an prophetischer Begeisterung und Wahrheit der sich in den BB. der Chronik kund giebt [13]; und dass ein ähnlicher Grund bei dem Daniel Statt fand, und man ihn auch desshalb, zur Zeit als man den Kanon schloss, in der dritten Sammlung liess, scheint deutlich aus dem Zeugnisse des Theodoret (§. 1. Anm. 2.) zu erhellen. Nur die bestimmte Richtung an das Volk, nur eine Mission auf dieser Stufe erwarb den Namen eines Nabi. So prophezeihete Jesaia auf Babel, Moab, Damask, Assyrien, Aegypten, Aethiopien und Tyrus; so wurde Jeremia gleich bei seiner Berufung zum Propheten der Völker (נביא לגוים) bestimmt. Wie einerseits nun Jona,

13) Zunz a. a. O.

obwohl wider sein Verdienst, einzig wegen seiner Mission nach dem heidnischen Ninive, unter die Propheten gestellt ist, so ward dagegen der bloss in die Zukunft schauende Daniel auch desshalb kanonisch nicht zu den Nebiim gezählt. Gehen wir nun zum Esra über, so sollte man von diesem doch erwarten, dass er zu den Propheten gezählt wäre. Zwar kommt in selbigem weder etwas von Propheten, noch von Prophezeihungen vor, — bemerkt Zunz (a. a. O. S. 18.), — indess wird des Haggai und des Sacharja gedacht und das ganze Buch tritt gewissermassen als Fortsetzung der Bücher der Könige auf, so dass es seinem geschichtlichen Character nach wohl hätte zu den prophetischen Büchern gezählt werden können, zumal bei dem hohen Ansehn des Verfassers, der von Späteren sogar für eine Person mit Maleachi gehalten wurde. Es könnte unter diesen Umständen die Stellung des Esra in den Ketubim einigermassen befremden. Allein diess Räthsel löst sich nach den vortrefflichen Forschungen von Zunz (a. a. O. S. 19—34.) dadurch, dass Esra, Nehemia und Chronik früher wirklich als ein Werk im Kanon bestanden (p. 28.) und der Chronist den ächten Esra und Nehemia, von denen aber jetzt nur ein kleiner Theil auf sie zurückzuführen ist, in sein Werk, welches, wenn es nicht Sagen und Erdichtungen folgt, selbst aus beglaubigten Quellen schöpfte, nach Ueberarbeitung aufnahm. Als diess Gesammtwerk der Chronik bekannt wurde, da konnte es zu den Propheten, die längst verstummt waren, nicht mehr gezählt werden. Daraus erklärt sich endlich auch die Stellung der Psalmen. Schon von vorn herein ist es wahrscheinlich, dass viele dieser Dichtungen von Propheten herrühren, die grade so häufig mit lyrischem Aufschwunge sich erheben; und dass einige Psalmen dem Jeremia wirklich beizulegen seyn möchten, hat Hitzig erwiesen, wenn er auch in der Vindicirung einzelner Psalmen zu weit gegangen seyn mag. Wie kommt es nun, dass man den Psalter,

dessen älteste Lieder doch dem David zuzueignen sind, von den Propheten ausschloss? Auch hier muss man sich darauf berufen, dass die gegenwärtige Sammlung der Psalmen erst in später Zeit, ja erst nach der Chronik, selbst nicht früher, als das Buch Daniel, wie unten gezeigt werden soll, bekannt geworden ist, da es nach den Untersuchungen von Hitzig, Zunz und Hartmann [14]) keinem Zweifel mehr unterworfen seyn kann, dass wir wirklich Makkabäische Psalme in unserer Sammlung besitzen; und Behauptungen, wie sie noch der verehrungswürdige de Wette zu Ps. 44. und 60. [welche indess gewiss nicht aus makkabäischem Zeitalter sind, vgl. Hitzig, a. a. O. S. 91. ff.] ausspricht, dass sich nämlich die Annahme makkabäischer Psalmen nicht mit der Geschichte des Kanon vertrage, werden schwerlich weiter von Unbefangenen wiederholt werden. So kann man z. B. Ps. 74. nur auf die Makkabäerzeit beziehen. Dort heisst es v. 9.: „es sei kein Prophet mehr vorhanden;“ wie könnte man also den Psalm bei der Einnahme Jerusalems durch die Chaldäer gedichtet denken, da Jeremia allgemein als Prophet anerkannt (Jer. 29, 26. 27.) und auch sonst an Propheten kein Mangel war (Jer. 27, 9. 26, 16. 23, 4.), denn Klagl. 2, 9. setzt grade das Daseyn von Propheten voraus, nur seien sie jetzt rathlos. Hier sehen wir uns also in die Zeit der Makkabäer gewiesen, denn grade damals wurde die Klage laut, dass kein Prophet mehr in Israel sei. Dan. 9, 6. 10. 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41. In selbige Zeit gehören auch Ps. 76. 79. 80. 83. und Ps. 145. der in die Zeit des Daniel, (vgl. v. 13. mit Dan. 3, 33. 4, 31.) und des Buches Jonas (vgl. v. 8. mit Jon. 4, 2.) gehört. — So ist also auch die Reihenfolge der letzten Abtheilung des Kanons erst allmälig

14) F. Hitzig: Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erläutert. (Heidelb. 1831.) S. 91. ff, Hartmann a. a. O., S. 245. ff. Zunz, a. a. O. S. 15. ff.

und spät entstanden. Die Sprüche sind geraume Zeit nach dem babylonischen Exil zusammengestellt worden [15]; die beiden ersten Bücher der Psalmen, welche durch eine Unterschrift von dem Folgenden getrennt und dem David als Verfasser zugewiesen werden, hat auch der Sammler des dritten Buches geordnet; vielleicht zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus, unter dem sich mit der Uebertragung des Gesetzes eine Periode der Literaturgeschichte endete, da Ps. 72. welcher das zweite Buch schliesst, nicht undeutliche Beziehungen auf jenen aegyptischen König enthält. Das 4. und 5. Buch mögen ältere Stücke enthalten, die aber erst spät gesammelt wurden; diess kann erst seit der Zeit des Antiochus Epiphanes geschehen seyn, denn Ps. 83., vgl. v. 13. mit 1 Macc. 5, 1. bezieht sich darauf, dass auf die Nachricht hin, der Tempel sei wieder geweiht, der Grimm der Syrer so rege wurde, dass sie gegen Israel zu neuem Vertilgungskriege sich rüsteten [16]. Auch von anderen Schriften der Ketubim ist die späte Abfassung gewiss. Die Chronik, sammt Esra und Nehemia, ist nicht vor dem Jahre 260 v. Chr. anzusetzen [17]. Koheleth gehört in die macedonische Periode, in welche ihn theils sein Sprachcharacter weiset [18], theils Geist und Form. Grade um diese Zeit regte sich bei den Hebräern eine philosophi-

15) Hartmann im Theol. Literaturblatt v. J. 1828. Nr. 89. zur Allgem. Kirchenz., und in seiner engen Verbindung des A. T. mit dem N. S. 148.

16) Hitzig, a. a. O. S. 100.

17) Zunz, a. a. O. S. 21. 32. 33. Ueber Movers Forschungen (Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik, Bonn. 1834.) vgl. von Bohlen in der allg. Einl. zum Commentar über die Genesis, §. 9.

18) S. über denselben Hartmann in Winers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. (Sulzbach, 1826.). Heft 1. S. 29—71.

sche Grübelei und namentlich ein Geist der Zweifelsucht, wie aus der gleichzeitigen Entstehung der Pharisäer- und Sadducäersecte erhellet, und wir können annehmen, dass der Verfasser unseres Buches zu derjenigen Partei gehörte, aus welcher sich der Sadducäismus entwickelte. Dass die damalige Spekulation diese skeptische Richtung annahm, das liegt in dem Unglück der Nation, in dem Aussterben des Prophetismus und in dem Untergange der religiösen Begeisterung und des religiösen Glaubens tief begründet. Schwerlich entstand das Buch früher, als in der Zeit der Makkabäer, in welcher sich die religiösen und sittlichen Gegensätze grade am schärfsten ausprägten. Auch das Buch Esther, dessen Sprache, wie im Koheleth und Daniel, sich zum spätesten Character hinneigt, scheint aus den Zeiten der Religionsverfolgungen unter den Ptolemäern und Seleuciden herzurühren, wo sich am ersten ein solcher erbitterter Hass gegen die Heiden, wie er sich im Inhalte ausspricht, bilden konnte, und wo auch die didactische Richtung des Buches an ihrer Stelle war. Es gehört also wahrscheinlich, wie auch Bleek [19]) angenommen hat, mit dem Buche Daniel in eine und dieselbe Zeit. Noch bleibt uns das Buch Jona zurück, das zwar jetzt eine Stelle unter den Propheten einnimmt, allein wohl erst seit späterer Zeit. Der ganze Sprachcharacter, so wie aramäische Wörter, die in dem Targum unverändert beibehalten sind, weisen ihm die makkabäische Periode als Abfassungszeit an [20]); namentlich auch die Bearbeitung traditionellen Stoffes zu didactischem Zwecke, der abentheuerliche Geist der Erzählung, wie in Esther und Daniel, und die Nach-

19) Bleek, in der Berlin. theol. Zeitschrift, III. S. 206.

20) F. Hitzig: des Propheten Jonas Orakel über Moab (Heidelb. 1831.) S. 36. f. Derselbe im „Begriff der Kritik“ S. 192., und Hartmann im theol. Literaturblatt zur Allgem. Kirchenz. 1834. N. 148. S. 957.

ahmung und Einkleidung ähnlicher Erscheinungen, welche sich in den apokryphischen BB. des A. T. wiederfinden. Zwar enthält das Buch keine Spuren von Nationalstolz und Nationalhass, allein davon weiss ja auch Koheleth nichts. Wir müssen also die Folgerung ziehn, dass das Buch Jona aus einer Particularsammlung der Propheten (Gesenius zu Jes. 34, 16.) später in die grosse Sammlung Eingang fand. — Dass auch die Reihenfolge der Hagiographen früher zum Theil eine andere war, ist bekannt, und ihre Umstellung (z. B. der Chronik) hat man auf verschiedene Weise erklärt [21]), doch ist sie am Ende rein willkührlich, und nur nach rabbinischen Grillen vorgenommen.

Aus diesen Ergebnissen der Kritik, welche wir hier nur in ihren Grundlinien anzudeuten brauchten, darf der unumstössliche Beweis abgeleitet werden, dass die Nachricht des Josephus von einer Abschliessung des Kanon zur Zeit des Nehemia und Esra als eine vollkommen irrige zurückzuweisen sei. Schon Bleek hat sich besonders auch auf Capp. 8—10. des Nehemia berufen, wo Esra das Volk gerade nur auf das Gesetz verpflichtet. Bleek nannte diess Zeugniss ein zwar nur negatives, aber doch ziemlich sicheres, weil nämlich die alleinige Erwähnung des Pentateuch gegen die damalige Verbindung der anderen heiligen Bücher mit ihm zu einem Ganzen sehr misstrauisch mache. Hengstenberg (a. a. O. S. 239.) will diesen Einwand damit zurückweisen, dass der Pentateuch den ganzen Inbegriff der Gesetzgebung — und nur auf diesen sei es damals angekommen — für alle Zeiten der Theokratie enthalte, und dann fährt er mit den merkwürdigen Worten fort: die göttliche Eingebung der Propheten, und, was damit unzertrennlich verbunden sei, die Kanonicität ihrer Schriften, sei mit dürren Worten aus-

21) F. C. Movers, a. a. O. S. 32. Hitzig, a. a. O. S. 93.

gesprochen in den Stelleu Esr. 9, 26.: „sie erwürgten deine Propheten; 29.: du liessest sie bezeugen; 30.: du durch deinen Geist in deinen Propheten.“ Die Worte sind aber in der That doch zu dürr, als dass daraus bewiesen werden könnte, die Propheten seien schon zu Esra's Zeit in dem Kanon enthalten, geschweige denn, der ganze Kanon sei damals schon vorhanden und abgeschlossen gewesen [22])!

Der Zeitpunkt der endlichen Schliessung des Kanon lässt sich genauer bestimmen. Da einige Psalme nämlich der Zeit des Antiochus Epiphanes angehören; da diese makkabäischen Psalme solche Ueberschriften tragen, welche sie dem Assaph zueignen und also längere Zeit nach der Abfassung jener Lieder hinzugesetzt seyn müssen; da selbst das Buch Sirach die Sammlung zu einem Ganzen noch nicht kennt, und andrerseits im Buche der Weisheit, bei Philo, Josephus, und in den ältesten Fragmenten der hebräischen Literatur keine Erwähnung eines anderweitigen biblischen Buches sich vorfindet, so sind wir zu der Folgerung vollkommen berechtigt, dass nicht lange nach Sirach, dem Uebersetzer, der Kanon zur heutigen Gestalt gediehen war. Die Lösung der Frage, warum denn nicht noch mehrere Nationalschriften in der dritten Abtheilung uns aufbehalten worden, ist gleichfalls zu geben. „Grösser als heutzutage“ — bemerkt Zunz (a. a. O. S. 34.) — „war der Bestand der heiligen Schriften, oder der Ketubim, bei den Alten ohne Zweifel, da Koheleth (12, 12.) auf vieles Bücherschreiben anspielt, dem Chronisten ächte Quellen und jüngere Ueberlieferungen vorlagen, Sirach noch späterhin zu den Ketubim gezählt wurde, die makkabäischen Bücher sich auf Actenstücke und Geschichtswerke berufen und Josephus von Büchern spricht, die nach

22) E. R. Redepenning i. d. Theol. Stud. u. Krit. 1833. H. 3. S. 865.

Artaxerxes geschrieben seien. Allein die Obmacht der heiligen Schriften hat ihnen grossentheils den Untergang gebracht, manche sind vielleicht absichtlich unterdrückt worden, wie es ja bekannt ist, dass man Koheleth und Ezechiel dem Publikum entziehen wollte."

Ehe wir zur Prüfung weiterer Gründe übergehen, müssen noch einige Einwürfe von Hengstenberg beseitigt werden. Derselbe schliesst (S. 254.) 1) aus 1 Macc. 4, 46., dass die Makkabäische Zeit sich nicht mehr getraut haben würde, zu entscheiden, ob ein Buch kanonisch sei, oder nicht, da man nicht einmal wusste, ob man die Steine des abgebrochenen heidnischen Altars wegschaffen dürfe, oder nicht, und sie also bis auf weiteres aufbewahrte. Allein aus dieser Stelle ist grade das Gegentheil zu erweisen möglich. Wie bei den Steinen des Altars, so wagten die Juden auch über die Authentie des Daniel kein Urtheil zu fällen; man musste also auf's sorgfältigste damit umgehen, und es auf's beste in Ehren halten, bis es denn eben dadurch allgemeine Anerkennung fand [23]. — Es soll 2) nach Hengstenberg (S. 256.) die Uebersetzung der LXX schon durch ihre Existenz beweisen, der Verf. habe den Daniel den unbezweifelt kanonischen Schriften beigezählt. Allein, wäre diess der Fall, so müsste das Buch Sirach und das erste Buch der Makkabäer gleichfalls kanonisch gegolten haben. Der Satz beweist nichts, weil er zu viel bewiese [24]. — Man sagt, „dass der Kanon schon unter Artaxerxes Longimanus geschlossen sei, gehe daraus hervor, dass selbst das hebräisch geschriebene Buch des Jesus Sirach keinen Eingang mehr in den Kanon habe finden können; auch würden, wenn man das Buch Daniel zur Zeit der Makkabäer in den Kanon habe aufnehmen und allen in

23) E. R. Redepenning, a. a. O. S. 866.

24) F. Hitzig, in den Heidelb. Jahrb. 1832. H. II. S. 134

fremden Ländern zum grössesten Theil zerstreuten Juden hätte aufdringen wollen, die grössesten Streitigkeiten entstanden seyn und davon müssten sich in den BB. der Makkabäer, bei Josephus, Philo, oder im Evangelio Spuren finden.“ Jahn, Einl. II. S. 628. Dereser, S. 235. Hengstenberg, S. 251. 255. Allein das Buch Daniel nimmt den Schein des Alterthums und den Namen eines alten Propheten aus der Zeit des Exiles, der nur bis dahin verborgen geblieben sei (8, 26. 12, 4.) [25]), an, und grade in einer Zeit des Druckes der Verehrer Jehova's musste ein solches Buch um so willigere Anfnahme finden, je mehr der ganze Inhalt desselben dem Wunsche und der Hoffnung der Juden entsprechend war. Das Moment, worin eben, wie wir weiter unten sehen werden, der innere kanonische Werth des Daniel besteht, nämlich der apokalyptische Grundgedanke dieser Periode: die Erscheinung des Messias, die Stiftung des Messianischen Reiches, die Todtenauferstehung, das Gericht über die Heiden, als Schlussepoche des irdischen Weltlaufs, musste der Schrift sogleich die allgemeinste Aufnahme erwerben, da sie die lebhafte und allgemeine Hoffnung von der nächsten Nähe dieser Zukunft theilte und bestätigte. Vgl. S. 395. Die in fremden Ländern lebenden Juden stimmten aber in ihren Ansichten über den Kanon durchaus mit den Palästinensern überein, welches eine Folge des Einflusses und des Ansehens der palästinensischen Schriftgelehrten war [26]).

§. 3.

Fortsetzung.

Man beruft sich ferner auf das Zeugniss Christi und der Apostel (Hengstenberg,

25) Vgl. zu 10, 1. S. 488. und 567., gegen Hävernick und Hengstenberg (Beitr. S. 287.).

26) Bleek, Theol. Zeitschr. III. S. 207. 208.

Beitr. S. 258—277.; dessen Christologie, II. 2. S. 503. ff.), doch verweisen wir hier auf die S. 476—478. 562. gegebenen Bemerkungen. Es sollen aber auch die Spuren des Daniel in den vormakkabäischen und makkabäischen Zeiten für die Aechtheit unseres Buches bürgen (Hengstenberg, S. 277. bis 296.); und zwar zuerst die abgeschmackte Fabel des Josephus, Arch. XI, 8, 5., von Alexanders Empfang durch den Hohenpriester Jojada, von der Adorirung desselben durch Alexander, von der Vorzeigung des Buches Daniel u. s. w. Allein diese ganz fabelhafte Geschichte des unhistorischen Josephus, welche eine Frucht desselben jüdischen Nationalhochmuthes ist, „welcher auch (Arch. VIII, 7, 3.) Salomo's Rosse mit Goldstaub puderte," verdienet nicht mehr Glauben, als wenn er Arch. XI, 1, 1. den Cyrus schon mit den unächten Stücken des Jesaias bekannt seyn lässt [27]). Die vermeintliche Adoration, welche

27) Auch aus jener bekannten Stelle bemühen sich Hengstenberg, Christol. I. 2. S. 5. und Kleinert (in dem Anm. 1. angef. Werke) S. 138. ff., die Authentie der unächten Stücke des Jesaias zu erweisen. Schon ganz unerwiesen ist die Annahme, Josephus habe aus andern Quellen geschöpft, als aus Esra (1, 1—4.), aus dem auch der Chronist (II, 36, 22. 23.) das Seinige entnahm; nur dass Josephus den Cyrus sagen lässt: „Jesaias habe solches [dass er die Juden heimschicken würde] über ihn geweissagt," nicht, wie bei Esra, „Gott habe es befohlen." Wie kann man aus den Worten des Esra aber folgern wollen, Cyrus müsse die für unächt erklärten Capp. des Jesaia gelesen haben? Keine einzige Stelle stimmt dem Ausdruck nach mit Jesaianischen, geschweige denn wörtlich zusammen, und wäre auch diess der Fall, so kann man ja doch immer entgegnen, dass Jesaias zur Zeit des Buches Esra schon längst bekannt seyn musste. Grade die von Kleinert angeführte Stelle Esr. 1, 1. vgl. Jes. 41, 2., wo es Worte des Concipienten, nicht des Cyrus sind, könnte dafür beweisen, dass im Esra der Ausdruck des Cyrus nach dem Jesaias umgemodelt ist. Es bedarf aber dieser Annahme gar nicht einmal, da die bei Jesaias ausgesprochenen Hoffnungen die

jedenfalls mit dem Character Alexanders unverträglich ist, beruht wohl auf Dan. 2, 47. (S. 100.). Der Mangel an historischer Glaubwürdigkeit, zeigt sich schon darin, dass er selbst die biblische Geschichte, deren Quellen ihm vorlagen und mit denen er controllirt werden kann, oft auf's wunderlichste ausschmückt, wie kann er also hier Glauben verdienen, wo er über eine ihm fern liegende Zeit in Unkenntniss war, oder doch nur aus sehr unzuverlässigen Quellen schöpfen konnte [28]. „Wie es aber

allgemeinen des Volkes waren. Josephus setzte den Namen des Jesaias zu dem Edicte (vgl. auch Arch. X. 2. §. 2.), ohne dass Cyrus vom Jesaias gewusst hat. — Wenn man ferner behauptet: Cyrus müsse die für unächt erklärten Weissagungen des Jesaias gelesen haben, sonst könne man sich die Aeusserrungen über Jehova und solchen Glauben nicht erklären — so ist die Antwort: „Cyrus wusste, wie alle grosse Eroberer, die Religion und Superstition der Völker für seine Zwecke wohl zu nutzen und war ihren Ansichten nicht entgegen. „Gesenius, z. Jes. II. S. 47—49. Endlich meint man, man könne sich das Betragen des Cyrus gegen die Juden nicht erklären, wenn er nicht durch die sichtbare Erfüllung alter Weissagungen bekehrt worden wäre. Allein dieses Betragen wird einmal erklärlich aus einer weisen Politik des Cyrus, nach welcher er das in Babylonien verbreitete Volk, welches immer den lebhaftesten Nationalhass gegen seine Unterdrücker nährte, in seine Heimath zurückkehren liess. Ferner hielt das Volk ihn für einen Verehrer des Jehova und glaubte, dass er sein Retter sei; vertraut mit diesen Hoffnungen und dadurch geschmeichelt, durfte er leicht gewähren, was ihm keinen Schaden bringen konnte. Da ihm endlich, im Begriffe, das Land zu erobern, in welchem die Juden zerstreut lebten, daran gelegen seyn musste, das Zutrauen und die Anhänglichkeit dieses Volkes zu gewinnen, welches seine Unterdrücker so lebhaft hasste, so war die nachmalige Erlaubniss zur Rückkehr vielleicht nur die Folge eines früheren Versprechens, welches Cyrus den Juden gegeben hatte. Gesenius, a. a. O.

28) de Wette, Hall. allg. Encycl. u. d. A. Daniel Sect. I. Bd. 23. S. 12.

mit Quellen und geschichtlicher Wahrheit überhaupt hier bewandt sei," bemerkt Hitzig (a. a. O. S. 135.) „lehrt der Umstand, dass von Sanballat a. a. O. §. 2. 3. 4. 6. eine Menge Dinge erzählt sind, die aus dem einfachen Grunde nicht wahr seyn können, dass Sanballat hundert Jahre früher gelebt hat. Desgleichen ist auch das Buch Daniel nicht vorgezeigt worden, weil es noch nicht geschrieben war. Beiderlei Erzählungen sind nicht historische Zeugnisse, sondern Folgerungen aus den unrichtigen Prämissen, Sanballat und das Buch Daniel hätten damals existirt. Und allerdings! hätte man das Buch Daniel gehabt, so wäre es sicher vorgewiesen worden." Als ein Hauptgrund gegen die Glaubwürdigkeit des Josephus bleibt noch immer die Bemerkung von Bleek gültig: „Bei beiden Weissagungen (8, 26. 12, 4.) wurde dem Daniel der bestimmte Befehl ertheilt, sie zu verschliessen, oder zu versiegeln bis auf die Zeit des Endes und hiedurch dieselben für unverständlich erklärt. Man wird daher zugeben müssen, dass zur Zeit Alexanders noch niemand den Sinn dieser Weissaguugen verstehen konnte!" Hengstenberg S. 287. wendet zwar ein, es sei in jenen Stellen nicht von einer absoluten, sondern nur von einer relativen Dunkelheit die Rede, das erhelle aus der Vergleichung von Cap. 10, 1. mit 12, 8., denn an der ersten Stelle heisse es, Daniel habe in dieses Gesicht Einsicht erlangt, an der zweiten: „ich hörte es, aber ich verstand es nicht." Allein nach richtiger Auslegung wird an der ersten Stelle gar nicht vom Daniel gesagt, dass er die Offenbarung verstanden habe, sondern der Prophet redet die Leser der Orakel an, welche in der Zeit der Erfüllung stehn, und fordert diese auf, in das Verständniss einzudringen. Vgl. S. 487. 488.

Mit dem Vorhandenseyn unseres Buches im vormakkabäischen Zeitalter ist es also nichts. Wir haben aber jetzt noch den vermeintlichen Spuren im makka-

bäischen Zeitalter, welche auf eine frühere Abfassung schliessen lassen sollen, nachzugehen. 1) Aus den LXX. Deut. 32, 8., (vgl. Jes. 30, 4.) wo sich in den Worten κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ statt υἱῶν Θεοῦ die Vorstellung von Schutzengeln findet, folgert man (Hengstenberg, S. 289.), das Buch Daniel müsse lange vor der griechischen Uebersetzung des Pentateuch vorhanden gewesen seyn, denn aus ihm sei jene Vorstellung geflossen. Vgl. Dan. 10, 13. 20. 21. 12, 1., S. 501. Allein diese Annahme hat ihren Grund in der unerwiesenen Voraussetzung, das Buch Daniel sei die erste und einzige Quelle dieser Vorstellung; diese war vielmehr für den Verfasser des Daniel, wie auch schon für die Juden vor ihm (S. 502.), die jüdische Engellehre selbst, wie sie sich innerhalb der jüdischen Theologie fortgebildet hatte. 2) Grosses Gewicht legt man auf das erste Buch der Makkabäer, in welchem c. 2, 59. 60. um so gewisser auf unser Buch Daniel Rücksicht genommen wird, als auch der Ausdruck βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (c. 1, 57.) bestimmt aus den LXX. zum Daniel (c. 11, 31. 12, 11.) entlehnt ist, und auch viele andere Anklänge sich vorfinden, welche das Vorhandenseyn des Daniel zur Zeit der Abfassung vom 1 B. d. Makk. voraussetzen, und auf welche im Commentar selbst an mehreren Orten aufmerksam gemacht ist. Allein ist denn aus diesem Ergebnisse, welches zugestanden werden muss, ein Beweisgrund für die Aechtheit des Daniel und dessen Vorhandenseyn im makkabäischen Zeitalter zu schöpfen? Ist doch das 1 B. der Makkabäer nach c. 16, 23. 24., wo von der Biographie des Hyrkan († 107 v. Chr.) als von einem geschlossenen Ganzen die Rede ist, wenigstens nicht lange vor seinem Tode (Hengstenberg, S. 293.) verfasst, somit fast 60 Jahre nach dem Antiochus, und erst später dann ins Griechische übertragen worden. Dass man schon in jener Zeit an der Aechtheit des Daniel nicht mehr zweifelte, ist eine eben so sichere Thatsache, als die Un-

ächtheit des Buches, allein das Befremdende dieser Erscheinung erklärt sich auf das vollständigste durch die schon §. 2. (zu Ende) angeführten und später noch, wenn von dem Rechte, welches das Buch Daniel an den Kanon hat, die Rede seyn wird, weiter zu ergänzenden Thatsachen. War das Buch, seinem ganzen Inhalte nach, doch auch recht eigentlich darauf berechnet, dass es, sobald es geschrieben war, auch allgemein bekannt und gelesen werden sollte! Würde der Verf., der seine Zeit kennen musste, ohne diese Voraussetzung dasselbe veröffentlicht haben? Hätte nicht der Verf. noch weiter als bis zum Tode des Antiochus Epiphanes, wenn auch in unbestimmten Bildern, bis auf das Messiasreich die Weissagung ausgedehnt, wenn er die Hoffnung auf die nächste Zukunft des Heils nicht eben so gewiss, wie er sie vortrug, bei seinen Lesern vorausgesetzt, und darin eben die Bürgschaft gefunden hätte, dass sie die Schrift in gutem Glauben aufnehmen würden? Was hilft es also, wenn Hengstenberg (S. 290. ff.), um das Zeugniss des ersten Buches der Makkabäer für die Aechtheit des Daniel zu verstärken, ein hebräisches Original desselben leugnet, da doch immer noch fast 60 Jahre bis zu seiner Abfassung bleiben, in welcher Frist das Buch Daniel bestimmt schon längere Zeit anerkannt war, ohne dass daraus für uns ein irgendwie gültiger Beweis der Aechtheit ermittelt werden könnte. Ueberhaupt kann aber ein hebräisches oder aramäisches Original des ersten Buches der Makkabäer von einem palästinensischen Verfasser gegen die ausdrücklichen Zeugnisse des Origenes und Hieronymus gar nicht geleugnet werden, zumal da das Aramäische unter den Hasmonäern in Palästina und Babel Volkssprache war. Hengstenb. behauptet, was beide KVV. gesehen hätten, sei nur eine hebräische Bearbeitung gewesen, allein dagegen spricht die Analogie von Jesus Sirach und dass die hebräische und aramäische Sprache allmälig immer mehr durch

das Griechische verdrängt wurde. Hengstenberg schliesst nun aber von diesem unerwiesenen und in seiner Noth aufgegriffenen Satze also weiter: „da dieses ursprünglich [vermeintlich] griechisch geschriebene erste Buch der Makkabäer das Buch Daniel nach der LXX benutzt habe, so müsse ja die alexandrinische Version sehr alt seyn und an die vorgebliche Abfassungszeit des Daniel im makkabäischen Zeitalter sehr nahe hinanreichen. In diesem Falle aber müsste sie besser seyn als sie ist: also müsste die Abfassungszeit höher hinaufsteigen.“ Allein 1) ist es nicht zu bezweifeln, dass von dem Buche Daniel, zumal bei seinem schon gewonnenen Ansehn und der immer grösseren Verbreitung griechischer Literatur unter den aegyptischen Juden jener Periode, bald eine Uebersetzung in Alexandria, die wir jetzt noch in unserem chisianischen Cod., wenigstens dem Theile nach, besitzen, verfertigt wurde. Für die Abfassung derselben war aber ein Zeitraum von 50—60 Jahren völlig ausreichend. Man begreift aber auch 2) gar nicht, warum eine Uebersetzung besser seyn müsse, wenn sie bald nach dem Originale niedergeschrieben worden, da alles von der Kunde und Geschicklichkeit des Uebersetzers abhängt, welche grade hier, bei der Schwierigkeit des Originales, auf die Probe gestellt wurde. 3) Die als „so schlecht“ befundene Uebersetzung der LXX. ist ja vielmehr eine willkührliche Erweiterung und Ueberarbeitung unseres Daniel, welche theils von der ersten Hand herrührte, da grade damals in Alexandria die Unsitte herrschte, die biblischen Bücher mit Willkühr zu bearbeiten, theils Anderen ihre heutige Gestalt verdankt.

Zu diesen äusseren, unhaltbaren Gründen bekennt sich auch Hävernick, im Com. S. XXXVI. ff., nur findet er noch (p. XL.) im Buche Sirach Andeutungen des Daniel. Die Stelle c. 17, 15.: ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστι,

soll anspielen auf Dan. c. 10, 21. 12, 1. Allein entweder entnahm der Siracide, wie der griechische Uebersetzer der schon oben erwähnten Stelle Deut. 32, 8. diese Vorstellung aus der gangbaren jüdischen Engellehre, oder aus der Stelle des Deuteronomium selbst, welches ja zu seiner Zeit schon in den LXX. vorhanden seyn musste. Ferner sollen, wie auch Hengstenberg (S. 251.) vermuthet, die Züge in dem Bilde des Weisen von c. 10. Daniel entlehnt seyn, wie er in diesem Buche erscheint, und a. m. Allein wie kann man aus solchen leisen Uebereinstimmungen gewöhnlicher Vorstellungen und Bilder einen Schluss ziehen wollen!

§. 4.

Gründe für die Authentie.

2) Innere.

Man beruft sich (Hengstenberg, S. 225. ff.) zuerst auf das Selbstzeugniss des Verfassers, welcher sein Buch als Werk des Propheten Daniel angesehen wissen wolle [29]), da in dem Buche wiederholt und absichtlich hervorgehoben werde, dass Daniel der Verfasser sei. So heisse es c. 7, 28.: „ich Daniel;" 8, 2,: „ein Gesicht erschien mir, mir Daniel;" v. 15.: „da ich, Daniel, das Gesicht sah;" v. 27.: „und ich, Daniel, wurde krank;" 9, 2.: „ich, Daniel, suchte ein Verständniss;" 10, 1.: „dem Daniel, dessen Name Beltschazar ist, ward eine Offenbarung enthüllt;" 12, 5.: „ich schauete, ich Daniel." So durchweg im zweiten Theile; und wenn in zwei Ueberschriften c. 7 und 10. die erste Person durch die dritte eingeleitet werde, so finde diess eine Parallele an Ezech. 1, 1. vgl. v. 3. Wenn nun dagegen c. 1—6.

29) Hengstenberg setzt diesen Grund unpassend unter die äusseren Gründe für die Authentie, da er doch dem Buche selbst entnommen ist.

nur in der dritten Person von Daniel geredet werde, so könne diess nicht gegen die Authentie zeugen, denn auch in den anerkannt ächten Orakeln sei der Wechsel der dritten mit der ersten Person häufig. — Diese ganze Argumentation könnte leicht zum Gegentheile dessen, was der Kritiker beabsichtigt, umschlagen. Wir wollen nicht einwenden, dass schon die namentliche Anführung der eigenen Person die Authentie verdächtige, denn auch David führt sich in dem anerkannt ächten Psalme 18, 51., vgl. 2 Sam. 7, 20. 26. 23, 1., namentlich auf: allein diese augenscheinlich beabsichtigte Wiederholung und das Hervorheben der eigenen Person (wie auch das Selbstrühmen, worüber später) erinnert uns doch nur allzusehr an das Bestreben späterer apokryphischen Bücher, welche die Fiction eines redenden Weisen oder Frommen bewahren und sichern möchten [30]. Gleich dem hier so häufig wiederholten: ich, Daniel! heisst es im Henoch 12, 3.: „Ich Henoch lobete den grossen Herrn;“ 24, 7.: „Alsdann versetzte ich, Henoch;“ vgl. 92, 3. 105, 15. 4 Esr. 2, 42. Wir räumen es ein, dass der Wechsel der dritten und ersten Person noch kein hinlängliches Argument gegen die Authentie sei, da es bekannt ist, wie oft die Orientalen in Erzählungen von sich selber mit der ersten und dritten Person wechseln [31], allein warum denn bis c. 6. der beständige Gebrauch der dritten, von da ab

30) Hengstenberg geräth auch mit seiner eigenen Ansicht in offenen Widerspruch, wenn er S. 229. bemerkt: „Insbesondere aber nehmen wir durchgängig bei den heiligen Geschichtsschreibern die Tendenz wahr, die eigene Persönlichkeit möglichst zurücktreten zu lassen; bei Daniel mussten wir dieselbe um so mehr erwarten, je stärker der Inhalt des historischen Theiles ohnedem auf dieselbe hinführt!“ Und dennoch urgirt Hengstenberg den Gebrauch der ersten Person im zweiten Theile!

31) Kleinert: Die Aechtheit von Jesaias Weissagungen I. S. 482. giebt Beispiele.

erst der ersten Person, als ob der Verfasser nun erst auf diess neue Schutzmittel gegen Verdacht der Unächtheit seines Werkes gekommen wäre? Und ist doch diess Vergessen der Fiction auch gerade häufig in den Apokryphen, im Koheleth [32]), der Weisheit Salomonis, dem Buche Baruch, dem Henoch. Auch in dem unächten [33]) Abschnitte Esr. VII—X. wird zu Anfange von Esra in der dritten Person gesprochen, sogar seine Gelehrsamkeit gerühmt (VII, 6. ff.), aber plötzlich ändert sich die Einkleidung, und Esra selbst erzählt in der ersten Person, VII, 27. VIII, 1. ff. Im Prediger Salomo ist die Fiction, vermöge welcher Salomo redend eingeführt wird, auch nicht strenge gehalten, denn an zwei Stellen ist von Salomo in der dritten Person die Rede, vgl. VII, 27. XII, 8. und I, 12. II, 7., und c. VI, 10—VII, 1.; VIII, 1. 2. verlässt er wieder die Fiction des Selbstgespräches Salomo's, indem er mehrere Personen, fragende und zweifelnde, und eine antwortende und belehrende unterscheidet. Somit wäre es ohne Zweifel gerathener gewesen, das Zeugniss des Verfassers selbst, welches grade die Authentie verdächtigt, und noch stärker sie bestreitet, wenn die verschwendrischen Lobeserhebungen des Daniel zur Sprache kommen, auf sich beruhen zu lassen. Wenn Hengstenberg noch hinzusetzt: bei der einen Hauptweissagung (10, 1.) setze Daniel sogar, um jede Verwechslung zu verhüten, zu dem hebräischen Namen den chaldäischen hinzu: so scheint uns vielmehr der Zusatz an jener Stelle ganz unnöthig und gradezu auffallend, nicht minder, als wenn Nebukadnezar c. 4, 5. schreibt: „Daniel, dessen Name Beltschazar, nach dem Namen meines Gottes.“ Vgl. S. 159. Um die Anerkennung des Propheten Daniel als Verfasser aber zu verstärken, bemerkt Hengstenberg weiter: dass die Jahre der

32) Ewald: das Hohelied Salomonis, S. 155.

33) Zunz, a. a. O. S. 23.

chaldäischen und medopersischen Könige, unter denen die Weissagungen ausgesprochen werden, genau angegeben würden. Allein unser Verfasser folgt darin, dass er überall den bestimmten Zeitpunkt der empfangenen Offenbarung angiebt, nur der Analogie früherer Propheten; wie die apokryphischen Apokalypsen eines Henoch und Esra giebt er die Zeitbestimmungen aus demselben Grunde, aus welchem er oft versichert: „was er verkündige, sei Wahrheit," oder: „die Weissagungen müssten bis auf die Zeit der Erfüllung geheimgehalten werden," also: um der Authentie der Weissagungen desto grösseren Glauben zu verschaffen.

§. 5.

Fortsetzung.

Die Beschaffenheit der Sprache soll für diejenigen, welche die Abfassung unseres Buches zur Zeit der Makkabäer annehmen, ein unerklärliches Problem seyn. (Hengstenberg, S. 297. ff.). 1) Der Grund des Sprachwechsels im Buche, dass der Verfasser nämlich von c. 2, 4. — c. 7. aramäisch, sonst aber hebräisch schreibt, könne nur darin gesucht werden, dass beide demselben gleich sehr geläufig waren; das Hebräische aber sei nach dem Exil allmälig durch das Aramäische verdrängt worden, und im Makkabäischen Zeitalter habe man nicht mehr hebräisch geschrieben. — Allein *a)* es ist unwahr, das man unter den Makkabäern nicht mehr hebräisch geschrieben habe. Laut zeugen gegen solchen Machtspruch die makkabäischen Psalmen (74. 79. 80. 83., vgl. §. 2.), welche sich durch Reinheit und Classicität der Sprache auszeichnen, und es beweisen, dass die Späteren die alten Dichter ihrer Nation glücklich nachahmten. Das Hebräische, das zu Nehemia's Zeiten noch gesprochen und noch mehrere Jahrhunderte nachher von den Gelehrten geschrieben wurde (wie Chronik und Koheleth gleichfalls beweisen), widerstand, in Judäa vorzüglich, lange

dem Untergange und blieb Jahrhunderte lang das Kleinod der ihm mit Begeisterung anhangenden Weisen der Nation; Werke des zweiten Jahrhunderts nach Christus (die Mischna namentlich) tragen noch mächtige Lebenskeime dieser Sprache in sich, die erst im vierten Jahrhundert gänzlich ausstirbt [34]). *b)* Es ist auch ganz unwahrscheinlich, dass dem Verfasser beide Sprachen gleich geläufig waren. „Schon dass der Verf. der hebräisch schreiben wollte, bei erster Gelegenheit dieses Gewand abwirft, und über den historischen Theil hinaus ohne Noth sechs Capitel hindurch aramäisch schreibt, beweist, dass ihm das aramäische Sprachgewand bequemer, das hebräische lästig war" [35]). Schon vor der Hasmonäischen Periode war das Aramäische Volkssprache, und namentlich war den Ungelehrten, denen doch das Buch Daniel nicht vorenthalten werden sollte, die heilige Sprache längst entfremdet, so dass, wie man Alles was das bürgerliche und Amtsleben betraf in dieser Sprache abfasste, so auch in der Synagoge die mündlichen Targumim durchaus nöthig hatte. Wenn Hengstenberg (S. 300.), um zu erweisen, dass schon wenige Jahre nach der Rückkehr das Verstehen des Aramäischen leichter und allgemeiner war, wie das des Hebräischen, sich auf den Wechsel beider Sprachen im Esra beruft, so hat er nicht bedacht, dass der Bearbeiter hebräische (c. 2.) und aramäische Actenstücke (c. 4, 7. bis c. 6, 18., und c. 7, 12. bis 26.) nur wörtlich in sein Werk aufgenommen hat. Grade diese unpassende Berufung auf Esra leitet uns aber auf einen Einwurf, welcher gegen die Abfassung im Exile spricht, da das Aramäische im Esra, wie Hitzig (a. a. O. S. 119.) bemerkt, nicht durchweg mit dem Daniel übereinstimmt, obwohl das Gegentheil Hengstenberg (S. 503. f.) behauptet,

34) Zunz, a. a. O. S. 8.
35) Hitzig, Heidelb. Jahrb. a. a. O. S. 119.

sondern z. B. Esra die dem Ursprunge nähere Form לכם, להם schreibt (Esr. 5, 3. 4. 8. 9. 6, 9.), dagegen bei Daniel stets die durch Abschleifung des ם entstandene לכן, להן steht. Ueberdiess ist mit Recht bemerkt worden [36]), dass die Uebereinstimmung des Aramäischen im Buche Daniel mit dem im B. Esra, im Gegensatze mit dem Targumischen, bei der Wahrscheinlichkeit, dass die aramäisirende Volkssprache im Exil, wie jedes Patois, sehr schwankte, schwerer erklärlich wäre unter Voraussetzung der Aechtheit, als der Unächtheit. — Man beruft sich 2) auf die aramäische Sprache der Targumim, deren Sprache von Esra und Daniel so durchaus verschieden sei. (Hengstenberg, S. 303.) Allein, was folgt denn daraus? Ist das Buch Daniel im makkabäischen Zeitalter verfasst, so muss ihm doch immer noch ein bedeutend höheres Alter zugestanden werden, als dem ältesten Targum, wie es jetzt vor uns liegt. Luzzato hat in seinem Philoxenus gezeigt, dass die chaldäischen Targumim in der Synagoge anfänglich nur mündlich und paraphrasirend mitgetheilt wurden, und hat den Beweis für die Fortdauer dieser mündlichen Vorträge bis nach dem Talmud geführt. Erst von seiner Zeit an wurden die Targumim aufgeschrieben, und selbst dem ältesten Targumisten, den wir benutzen können, dem Onkelosus wurde ein Lehramt übertragen, damit öffentliche Lehrer seinen mündlichen Vortrag sich aneigneten. Behielte Luzzato gegen Zunz, welcher (S. 61. ff.) schon geschriebene Targumim unter den Hasmonäern annimmt, aber auch kein Recht, so würden den Onkelosus und unseren Verfasser doch immer noch anderthalb Jahrhunderte trennen, und der Unterschied der Sprache erklärte sich auch dann genügend aus dem Umschwunge, welchen die immer weitere Einführung der griechischen Sprache und das Aussterben des alten Hebräischen je mehr und mehr herbeiführen musste.

36) de Wette, Einl. (1833.) S. 322.

§. 6.

Fortsetzung.

Gar traurig ist es um den nächsten Beweis für die Authentie unseres Buches bestellt! Die genaue und umfassende Kenntniss der Geschichte des Zeitraums in welchem Daniel lebte, soll bei einem Verf. in dem makkabäischen Zeitalter unerklärlich seyn, (Hengstenberg, S. 311—333.), da die Unkenntniss der makkabäischen Zeit in Bezug auf Geographie und Geschichte allen Glauben übersteige. Dieser Nachweis wird (S. 330. ff.) am ersten Buche der Makkabäer gegeben, und wir müssen dem Kritiker dafür wahrhaft unsere Dankbarkeit bekennen, da diese Beweisführung uns nicht allein später selbst zu Statten kommt, wenn wir die groben Irrthümer, welche der Verf. verschuldet, in einem besonderen Abschnitte aufzudecken haben, sondern schon hier, wo Hengstenberg der Meinung ist, dass die genaue Kenntniss der Geschichte bei unserem Verfasser selbst den Forscher und Kenner in Verwunderung setzen werde, es nun doch einigermaassen erklärbar wird, wie sich unter diese „merkwürdigen Beweise von genauer Geschichtskenntniss“ (S. 329.) dennoch solche historische Unrichtigkeiten mischen konnten, welche freilich ein Kritiker, der seine eigene Geschichtskenntniss der Danielischen gerne unterordnete, zu den Beweisen einer Gelehrsamkeit rechnet, welche sich der Verf. im makkabäischen Zeitalter nicht durch vorhandene menschliche Hülfsmittel habe verschaffen können, (S. 333.) und welche „in ihrer Gesammtheit“ betrachtet, bei einem solchen Verfasser undenkbar seien. So soll gleich die Uebereinstimmung unseres Buches c. 5. und c. 6. mit anderweitigen Nachrichten über den Character derjenigen Könige, deren in der heiligen Schrift sonst nicht gedacht wird, dem Belschazar und dem Darius (Cyaxares II.), merkwürdig seyn. Diese Bemerkung ist freilich schon lange vor

Hengstenberg gemacht worden, und die ungünstige Characterschilderung des letzten Königes der Chaldäer beim Xenophon und unserem Verf. trifft überein. (Vgl. S. 210.). Was wird man aber daraus folgern können? Der Verf. folgte auch hierin nur der irrigen, und auch beim Xenophon zu Grunde gelegten Parsisage, der er gleichfalls wider alle beglaubigte Geschichte nachschreibt, der letzte König von Babylon sei aus königlichem Geblüt entsprossen, der leibliche Sohn des Nebukadnezar gewesen und in der Nacht der Eroberung Babylon's, aber nicht in offener Feldschlacht, ermordet worden, ohne dass er einmal seinen Namen (Nabonned) zu nennen weiss. (Vgl. Einl. zu c. V.). — Der letzte Mederkönig Darius (Cyaxares II.) — heisst es weiter — erscheine c. VI. ganz wie beim Xenophon. (Vgl. S. 219.). Schade nur, dass ein solcher Cyaxares II. zu dessen Zeit Babylon eingenommen seyn soll, eine reine Fiction der Sage ist. Vgl. S. 219. ff. — Der Widerspruch zwischen c. 2, 1. und c. 1, 1. 5. 18. wird dem Verf. sogar zum Vortheil angerechnet! An der ersten Stelle wird Nebukadnezar schon König genannt und unternimmt einen Feldzug, bei dem Daniel und seine Gefährten als Gefangene weggeführt werden; diese müssen 3 Jahre in der Weisheit der Chaldäer unterrichtet werden und doch ist ihre Lehrzeit nach c. 2, 1. schon im zweiten Jahre Nebukadnezars zu Ende. Wie löset nun Hengstenberg diesen Widerspruch und findet sogar einen Beweis tiefer Kenntniss darin? An der zweiten Stelle, meint der Kritiker (S. 63. 335.), habe Daniel nach „babylonischer Zählungsweise" von dem Jahre der Mitregentschaft Nebukadnezars an, also ein Jahr vor dem Tode Nabopolassars, gerechnet. Allein es ist erwiesen, dass Nebukadnezar nie Mitregent seines Vaters gewesen ist. Vgl. diesen Comm. S. 3. — Der Kritiker rechnet die Unkenntniss dem Verf. aber noch weiter zum Lobe an. „Oft füge er kein Wort zur Lösung hinzu, überzeugt, dass seine

Leser sie von selbst finden werden, und sey seiner Glaubwürdigkeit so fest sich bewusst, dass er gar nicht daran denke, einem möglichen Verdachte gegen dieselbe zu begegnen. So werde c. 5, 30. der Ermordung des Königs Belschazar gedacht, ohne ausführlich zu erzählen, wie die Stadt von den Medopersern eingenommen worden.“ Der wahre Grund dieses Schweigens liegt aber entweder darin, dass der Verf. über die näheren Umstände jener Einnahme in Unkenntniss war, oder sie doch unberührt liess, weil ihre Erwähnung seinem Zwecke ganz unangemessen seyn musste. Genügend war es, dass er bemerkte, der übermüthige und gottlose Despot habe ein schnelles Ende genommen. — Der Traum des Nebukadnezar c. II. soll nach dem Zeugniss des Abydenus geschichtliche Wahrheit haben. Wir fanden aber, dass dessen Sage erst aus dem Daniel compilirt ist. Vgl. S. 147—151. — Andere, aus Cap. V. entnommene Beweise für die geschichtliche Kenntniss des Verf., sind bereits in der Einl. zu jenem Cap. widerlegt worden. Hieher gehört, dass im Daniel, wie bei den Historikern [und Jesaias], die Einnahme Babylons mit einem religiösen Feste zusammentrifft, vgl. S. 209.; ferner, dass im Daniel, wie beim Xenophon, nach Eroberung Babylons das Reich an Darius aus Medien kommt, was unwahr ist, da sich zu jener Zeit die Meder schon den Persern unterworfen hatten, und die Geschichte von einem solchen Darius, oder Cyaxares II., nichts weiss, vgl. S. 220.; ferner die Eintheilung des Königreiches in 120 Satrapien, unter Cyaxares II., da doch zu jener Zeit von einer Satrapenregierung noch gar nicht die Rede seyn kann, vgl. S. 229. ff.; ferner dass jener Darius, 9, 1., ein Sohn des Achaschverosch geheissen werde; allein vgl. S. 231. f. insbesondere S. 236. f. Nachdem wir also gesehen haben, dass diese Beweise der „genauen Geschichtskenntniss“ vielmehr als eben so viel Gründe gegen dieselben gelten müssen, wenden wir uns zu einigen ande-

ren Nachrichten des Buches, auf welche sich Hengstenberg für seine Zwecke stützt. Da beruft er sich nun (S. 316.) auf die Angabe unseres Verfassers, c. 4, 27.: dass Nebukadnezar Babylon ausgebauet d. h. erweitert und verschönert habe, und hebt es stark hervor, dass diese Nachricht nicht aus anderweitigen biblischen Schriften genommen seyn könne, sondern genaue Bekanntschaft mit den Begebenheiten jener Zeit voraussetze. Wir haben selbst schon (S. 152.) zugegeben, dass diese Nachricht dem Verf. unter den Schriftstellern des A. T. eigenthümlich angehöre, allein wie ist es nur möglich, sich auf eine so geringfügige Bemerkung, als auf ein Zeugniss für die Authentie zu berufen? Muss denn der Verfasser durchaus gar nichts gewusst haben? War nicht Nebukadnezar, nach dem Megasthenes, höher unter den Chaldäern geehrt als Herkules unter den Griechen, und ist es nicht wahrscheinlich, dass die Sage in Babylonien, das grade zur makkab. Zeit in grossem Verkehr mit Palästina, dem Vaterlande unseres Verf. stand, noch lange vom Nebukadnezar und seinen Wunderthaten erzählte? Warum soll es nun ferner „merkwürdig" seyn (Hengstenberg, S. 317.), dass er gleich den Historikern die Nitokris für die Gemahlin des Nebukadnezar gehalten habe? (Vgl. den Comm. S. 206). Wenn die Characterschilderung aber auch hier mit anderen Nachrichten zusammenzustimmen scheint, so können wir doch daraus noch nicht auf irgend eine genauere Kenntniss des Verf., geschweige denn eine persönliche, schliessen, da, einen solchen Einfluss, wie hier Nitokris übt, auch die Königin Mutter bei den Hebräern besass. Vgl. S. 252. Was soll man ferner dazu sagen, wenn es (Hengstenb. S. 314. f.) als „merkwürdig und für die Gleichzeitigkeit" beweisend, hervorgehoben wird, dass der Verf. c. 1, 21. es nicht allein weiss, dass das erste Jahr des Cyrus das Jahr der Befreiung der Juden war, sondern das Jahr auch nennt, ohne die Begebenheit

näher zubezeichnen, welche es auszeichnet! Als ob der unwissendste und stumpfsinnigste Jude irgend einer Zeit nicht gewusst hätte, dass das erste Jahr des Cyrus das letzte des Exiles gewesen sei! Wer wundert sich nicht, wenn es dem Verf. eben so hoch angerechnet wird (Hengstenb. S. 315.), dass er c. 10, 3. den Daniel, im dritten Jahre des Cyrus, über ein Unglück, das dem Bundesvolke widerfahren, trauern lässt? (Vgl. den Comm. S. 489.). Meint denn Herr Hengstenberg, der Verf., der überall die genaueste Bekanntschaft mit den Schriften seines Volkes zu Tage legt und der sich c. 9. als Forscher und Grübler in der heiligen Schrift bethätigt, habe doch andrerseits in der gröbsten Unwissenheit über die Hauptereignisse seiner eigenen Nation leben können? In der That, eine solche, fast schaamlos zu nennende Blendwerkmacherei, welche die Schwachen bethört und ihre arrogante Unwissenheit und Frömmelei nur noch erhöht, ist zu übermässig, als dass man Ernst dahinter suchen könnte! Allein um so verwerflicher ist sie eben desshalb, da sie mit der unsittlichsten Arroganz vorgetragen und zum wahren Aergernisse wird! — Darüber endlich, dass der Verf. das „Gesetz der Meder und Perser" kennt, vgl. S. 277. f. Dass er die Perser den Medern voransetzt, erklärt sich durch das S. 93. 94. Bemerkte.

§. 7.

Fortsetzung.

Hengstenberg (S. 352.) glaubt „hoffen zu dürfen, dass nun auch die Nachweisung der genauen Kenntniss des Verfassers von den Babylonischen Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen (Hengstenb. S. 333—352.) auf besonnene Forscher einen nicht geringen Eindruck machen werde." Dieser wird auch nicht verfehlt, doch in ganz anderer, als der gehofften Weise! Was wird man aus

einzelnen, dazu höchst verdächtigen Spuren von Bekanntschaft mit Babylonischen Einrichtungen schliessen können [37]? Der Verf. lässt bei dem Gastmahle des Belschazar auch die rechtmässigen Gemahlinnen anwesend seyn, was nur bei den Babyloniern der Fall war (vgl. S. 245. f.); allein war von den Babyloniern doch bekannt, dass sie die Sitte nicht achteten, daher Jes. c. 13. die Stadt als ein üppiges, verbuhltes Weibsbild schildert! Hat er auch c. 2. eine oberflächliche Kenntniss des Priesterwesens; so irret er doch auch darin, dass er 5 Klassen der Mager angiebt (vgl. S. 47.), insbesondere aber darin, dass er den eifrigen und rigoristischen Monotheisten in den Magerorden aufnehmen lässt, was selbst nach den Gesetzen des Magerthums gar nicht einmal erlaubt war. Vgl. S. 50. 51. Ferner zählt er c. 3. die Namen einiger Beamten auf, darf man ihm darum eine „genaue Kenntniss von der gesammten Staatseinrichtung der Chaldäer" zutrauen, wie diess Hengstenberg S. 346. zu behaupten wagt? Im Gegentheil kann an Satrapen, welche er hier nennt, unter den Babyloniern noch gar nicht gedacht werden (Vgl. S. 117. 329.). Die גדברין konnte er aus Esra 1, 8. kennen, und sie kommen auch im Makkabäischen Zeitalter vor (vgl. S. 118.), die סגנין und פחות erscheinen, wie bei den Assyriern, oft auch bei den Babyloniern, und die Anführung der אדרגזרין, דתברין und תפתין kann nichts beweisen. (Vgl. S. 118. 119.). Genug, er raffte nur mehrere ihm bekannte Namen von Staatsbeamten zusammen, ohne mit der alten Babylonischen Beamtenordnung näher bekannt zu seyn, denn einen רב סריס in Babel musste der Verf. aus Jer. 39, 3., vgl. Jes. 36, 2. kennen (vgl. S. 18.),

37) Man darf durchaus nicht einmal mit de Wette, Einl. S. 322. 3., die Annahme freistellen, dass der Verf. in Babylon gewesen sei. Darauf führt uns auch nicht eine einzige Andeutung.

und über die סרכין vgl. S. 119. Wie darf man aber endlich behaupten wollen, ein späterer Verfasser hätte gar nichts von Babylon wissen sollen und hätte lauter Fehler begehen müssen, und wie kann man es dem Verfasser überall zum Verdienste anrechnen, wenn er nicht gegen das babylonische Costüme sündigt? War doch in den makkabäischen Zeiten, und später, Verkehr zwischen Babylon, wo viele Juden wohnten, und Palästina, welches mit Babylonien zu einem und demselben Reiche gehörte. So konnte ja hinreichende Kunde auch von der noch bestehenden Priesterklasse an den Verf. kommen. Die angeführten Beispiele gelten nun aber als Hauptbeweise für die Gleichzeitigkeit der Abfassung, und wie ganz ungenügend sie seien, muss jedem Unbefangenen einleuchten. Dazu kommt nun aber noch, dass sich spätere Ideen und Gebräuche nachweisen lassen, worauf wir weiterhin eingehen werden. Hier nur einige Beispiele, weil man sie als Merkzeichen der genauesten Kenntniss mit babylonischen Gebräuchen aufgestellt hat, und sie doch grade vom Gegentheile überzeugen. Dafür war schon die Erwähnung der Satrapen genügend; aber hieher gehört auch ferner, dass der Verf. c. 1. die eigentliche Erziehung der Knaben mit dem vierzehnten Jahre beginnen lässt, was persische Sitte ist (vgl. S. 19.); dass er c. 2, 49. den Satrapen eigene Intendanten unterordnet (vgl. S 101.), wie in Persien; dass er den Babyloniern Beinkleider (כרבלין), gleich den Persern, giebt, gegen das Zeugniss des Herodot, (Vgl. S. 135. 136.) u. aa. m. Alle übrigen Gründe für die Kenntniss des genauen Zustandes zur Zeit Daniels sind bald widerlegt. Alles hier Beigebrachte verflüchtigt sich zuletzt in eine Bekanntschaft mit der alten biblischen Literatur, namentlich auch der Geschichte der patriarchalischen Zeit, der Geschichte Josephs, des Vorgängers von Daniel in der Verbannung an einem fremden Hofe, und der Bestimmung für die fürstliche Würde. Man

findet es merkwürdig (Hengstenb. S. 334.), „dass der Verf. nirgend eine Adoration der Könige vorbringt, die weder bei den Chaldäern, noch Medern, wohl aber bei den Persern im Gebrauch war; ein unächter Verfasser, meint man, hätte diese Sitte auch gewiss den Chaldäern oder Medern beigelegt.“ Allein dass nichts von einer Adoration der Könige vorkommt (vgl. S. 112.), erklärt sich eben so leicht aus der Unkenntniss des Verf. und der Seleucidischen Periode, als aus der chaldäischen. — „Auffallend“ (Hengstenb. a. a. O.) soll c. 1, 2. die Benennung Sinear für Babylonien seyn, der sich in der historischen Prosa nur in der Genesis finde, sonst aber in der prophetischen Poesie nur zweimal, bei Jesaia und Sacharjah vorkommt. Werde nun Daniel als Verf. angenommen, so erkläre sich diess leicht, denn Sinear war der in Babylonien selbst einheimische Name der Landschaft.“ Allein hier trifft keine andere Annahme zum Ziele, als dass der Verf. diesen Namen, wie vieles andere, aus der Lectüre der biblischen Schriften entnommen und den seltneren Ausdruck, den er überhaupt liebt, (vgl. 1, 20. S. 30. Anm. s.) gewählt habe. Vgl. S. 16. — „Nach c. 1, 5. sollen die zur Bedienung des Königes auserlesenen Jünglinge täglich Speise und Trank von der königlichen Tafel empfangen; diese Einrichtung bestand bei den Babyloniern.“ (Hengstenb. S. 335.). Man vergisst hier, dass der Verf. eben Sache und Ausdruck aus Jer. 52, 33. 34. entlehnt. Vgl. S. 21. — „Nach c. 1, 7. erhalten Daniel und seine Gefährten bei ihrer Aufnahme zur Vorbereitung für den königlichen Dienst neue Namen, und diess war chaldäische Sitte.“ (Hengstenb. S. 335.). Freilich, das wusste der Verf. aber auch schon aus 2 Kön. 24, 17. und lehnte sich hier besonders wieder an die Geschichte Josephs (1 Mos. 41, 45.) an. Dass zwei dieser Namen (Beltschazar und Abednego), wie diess bei Babylonischen Namen meist der Fall ist, mit Namen Babylonischer Götzen zusammenhängen,

ist eben nicht merkwürdig, da dem Verf. diese Sitte aus dem A. T. bekannt seyn musste und Bel und Nebo bekannte Götzen sind; zudem verstümmelt er den Namen Nebo in Nego. Vgl. S. 23. 24. „Cap. 2, 1. finden wir die Babylonische Zählungsweise der Regierungsjahre Nebukadnezars, welche sonst nirgends in der Schrift vorkommt.“ (Hengstenb. S. 335.). Allein der Verf. hat an eine solche „babylonische Zählungsweise“ gar nicht gedacht und denken können, da Nebukadnezar gar nicht Mitregent seines Vaters war, und seine Regierungsjahre überall erst vom Tode des Nabopalassar an gerechnet seyn können. Vgl. §. 6. und S. 3. 39. — „Die Drohung c. 2, 5., die Häuser der Mager in Morasthaufen zu verwandeln, zeuge von der genauesten Bekanntschaft mit Babylon.“ (Hengstenb. S. 336.). Allein, dass davon nicht die Rede seyn könne, ist S. 56., vgl. S. 37., gezeigt worden. — „Cap. 2, 11. zeige sich die babylonische Vorstellung von untergeordneten und höhern Göttern.“ (Hävernick, im Comm. S. 64. 65.). Allein davon findet sich nicht die geringste Spur. Vgl. S. 61. — „Cap. 2, 46. wo man dem Daniel Rauchwerk anzündet, finden wir ächt babylonische Sitte.“ (Hävernick, S. 85.). Allein vgl. S. 99. 100. — „Cap. 3, 1. wird ein Thal Dura im Lande Babel erwähnt. Dieser Name findet sich sonst nirgends, weder in der Schrift, noch bei Profanscribenten. Der Verf. unterlässt es, irgend eine nähere geographische Bestimmung hinzuzufügen, und setzt den Ort als seinen Lesern bekannt voraus.“ (Hengstenb. S. 336.) Allein דוּר ist eine ganz allgemeine aram. Bezeichnung für Ebene und es gab mehrere Ebenen und Städte dieses Namens in Mesopotamien. Vgl. S. 115. — „Der Verf. verräth eine genaue Bekanntschaft mit den chaldäischen Todesstrafen. Als solche kommen vor: das Zerhauen in Stücke, c. 2, 5. und das Verbrennen im Gluthofen, c. 3, 6.“ Allein die erste Strafe kommt auch sonst in der Schrift bei den Chaldäern, Hebräern und

Ammonitern vor (vgl. S. 55. 56.), und die andre gleichfalls bei den Babyloniern und Hebräern. Vgl. S. 126. Musste also der Verf. in Babylon zugegen seyn, um diese Strafen zu kennen? Wenn aber von Hengstenberg (S. 337.) behauptet wird, „es offenbare sich auch darin die genaue Kenntniss des Verf., dass er c. 6. den Medopersern nicht diese, sondern eine ihnen eigenthümliche Art der Todesstrafe, das Werfen in die Löwengrube, beilege," so fragen wir unsrerseits, woher es denn der Kritiker weiss, dass diese Strafe den Medopersern eigenthümlich war, da wir nur eine spätere Nachricht darüber aus Afrika kennen? Vgl. S. 283. Warum hält der „gründliche und besonnene" Kritiker damit zurück? Widerlege er auch erst die Behauptungen (S. 283. 284. 272.), dass das ganze Wundergeschichtchen dem Leben Josephs nachgeahmt, und die Beschreibung der Löwengrube selbst so beschaffen ist, dass eigene Anschauung unmöglich vorausgesetzt werden kann! — „Die Schilderung der Bildsäule in c. 3. stimmt auffallend mit dem überein, was wir sonst über den Geschmack der Babylonier wissen." (Hengstenb. S. 337.). Wenn die Schilderung selbst nur nicht mit aller Wahrscheinlichkeit in Widerspruch stünde und den Verf. als keinen Augenzeugen documentirte! Vgl. S. 114. 115. — „Auch in der Schilderung der stark besetzten Instrumentalmusik bei der Einweihung der Bildsäule zeigt sich genaue Kenntniss der Babylonischen Sitte." (Hengstenb. S. 337.) Aus welchem Grunde denn? Bei allen Völkern war die Feier religiöser Feste mit Musik und Gesang und Tanz verbunden; grade die Babylonier liebten, wie das schon aus Jes. 14, 11. zu ersehen war, die Instrumentalmusik (vgl. S. 120.), und zudem spricht ja das Vorkommen griechischer Instrumente gegen die Abfassung in der babylonischen Periode? (Vgl. S. 124. ff.). — „Nach Cap. 5, 16. war es eine der höchsten Ehren bei den Babyloniern, vom Könige eine Halskette geschenkt zu er-

halten. Ganz dasselbe bemerkt mit Anführung der Belegstellen in Bezug auf die Perser Brissonius u. s. f.“ (Hengstenberg, S. 338.). Wie kann hier die Beweisführung durch die Analogie der Perser gestützt werden? Uebrigens entlehnte der Verf. an jener Stelle Ausdruck und Sache wieder aus der Geschichte Josephs 1 Mos. 41, 42. Vgl. S. 250. — „Nach Cap. 6, 9. u. a. sind die Gesetze der Medo-Perser, sobald sie einmal von dem Könige gegeben werden, unwiderruflich. In Bezug auf die Chaldäer kommt nichts der Art vor. Die Richtigkeit des Facti beruht nicht allein auf der ausdrücklichen Angabe des Buches Esther, sondern u. s. w.“ (Hengstenberg, S. 338.). Nun freilich, aus dem Buche Esther hat unser Verf. das Factum auch genommen! Vgl. S. 277. 278. Wie naiv aber hinzugesetzt wird: „in Bezug auf die Chaldäer kommt nichts der Art (bei unserem Verf.) vor!“ So ward auch oben die Nichterwähnung der Adoration bei den Chaldäern dem Verf. als ein Beweis der genauesten Kenntniss angerechnet! Und durch solche Kniffe und Winkelzüge hat der Kritiker bei den servilen Anhängern des „kritisch sich gebährenden Positivismus“ ein Ansehn erlangt! Aber das heisst eben Pfuscherarbeit, wie sie Herr Hengstenb. (S. 95. 97.) den ehrwürdigsten und gewichtigsten Gelehrten Schuld geben möchte! — Ferner findet Hengstenberg (S. 339.) „die Darstellung c. 7., wo Throne aufgeschlagen werden, welche auf Rädern ruhen, als der Herr Gericht halten will, von der bei den Chaldäischen Königen und Magnaten herrschenden Sitte entnommen; das gehe daraus hervor, dass ganz dieselbe sich auch bei Ez. 1. und 10. finde.“ Wer sieht aber nicht, dass die ganze Schilderung dem Ezechiel nachgeahmt ist? Vgl. S. 326. — Hengstenberg (S. 161.) und Hävernick (S. 144. ff.) behaupten c. 4, 10. die Identität der עירין und der babylonischen *θεοὶ βουλαῖοι*. Vgl. aber den Comm. S. 164. f. — Hävernick (S. 149.) hält c. 4, 13. עדנים für „Zeiten

im astrologischen Sinne, durch Constellation berechnete Zeitepochen," diess verrathe genaue Kenntniss der babylonischen Astrologie. Wie ungereimt eine solche Annahme sei, ist S. 174. 175. erwiesen. So soll nach demselben (S. 150. f.) c. 4, 14. auch גזרא im astrologischen Sinne zu fassen seyn; vgl. aber den Comm. S. 176. ff. Ganz irrig ist es endlich, wenn Hävernick (S. 176.) das vom Belschazar gefeierte Fest für das Fest der babylonischen Sakäen erklärt. S. den Comm. S. 243. ff. — Das ist nun also „die Kenntniss der Chaldäischen und zum Theil der Medopersischen Staatsverfassung, wie wir sie bei keinem anderen Schriftsteller des Alterthums finden und welche sich bei einem makkabäischen Juden nicht erklären lässt?" (Hengstenberg, S. 351.). Ich denke doch, aber eben durch die Irrthümer, die er in reichem Maasse verschuldet! Wäre seine Kenntniss Babylons aber auch um vieles bedeutender, als sie es wirklich ist: welche sichere Bürgschaft für die Authentität des Verf. könnten wir daraus entnehmen, wo dieser Vorzug durch anderweitige, für jeden der Ohren hat, zu hören, laut und überzeugend redende Gründe, völlig verdunkelt werden würde? Eben so wenig kann man ja die Bekanntschaft mit Aegypten, welche der Pentateuch verräth, als Beweis der mosaischen Abkunft ansehen, da die Hebräer auch später, bei ihrer politischen und Handelsverbindung, eine solche Bekanntschaft mit Aegypten gehabt haben; geschweige denn, dass die deutlichsten Spuren vorhanden sind, dass falsche Nachrichten über Aegypten mit einschlichen, welche auf keinen Augenzeugen, als Verfasser derselben, schliessen lassen [38]). Kann es uns bestechen, wenn Hengstenberg, S. 339. 359., die ehrwürdigen Namen eines

38) Hartmann: histor. kritische Forschungen über den Pentateuch. S. 677. v. Bohlen im Comm. z. Genesis, allgem. Einl. §. 6.

Heeren und Schlosser missbraucht (obgleich er letzterem S. 58. die „handgreiflichsten historischen Unrichtigkeiten" Schuld giebt), um durch ihre Zeugnisse die Angaben unseres Buches überall zu rechtfertigen? Geschieht es doch nur, um dem Leser Sand in die Augen zu streuen!

§. 8.

Beschluss.

Schliesslich soll die ganze prophetische Eigenthümlichkeit und Darstellungsweise auf den babylonischen Ursprung des Buches hindeuten. Allein es ist nachzuweisen, dass er dieses chaldäische Colorit ursprünglich aus dem Sacharjah und dem Ezechiel, dessen Visionen nichts aus der früheren Prophetenzeit gleichzustellen ist, geschöpft hat, nur, dass er die überkommenen Symbole oft weiter ausmalt, die ihm bekannt gewordenen Eigenthümlichkeiten dieser Darstellung weiter benutzt, und überhaupt den chaldäischen Character in der Darstellung gut aus seinen Mustern aufgefasst hat. Dieser chaldäische Geschmack zeigt sich in den Träumen und Visionen, welche ihm die Offenbarungen bringen, wie bei Ezechiel und im ersten Theile des Sacharjah; an Flüssen erhält er seine Visionen, aus Nachahmung des Ezechiel (S. 365.). Engel sind überall in den Visionen thätig, wie bei seinen Vorgängern, und die Schilderung der himmlischen Erscheinungen ist wiederum entlehnt (vgl. z. B. c. 10, 5. mit Ez. 9, 2. 11. 10, 6.). Was ihm hier eigenthümlich ist, schöpfte er aus den späteren, weiter ausgebildeten Engelvorstellungen seiner Zeit (z. B. 4, 11. 14. 7, 9.). Grotesk, wie es die chaldäische Symbolik erheischt, ist c. 4, 7. ff. die Schilderung des Baumes „dessen Höhe bis an den Himmel reichte," allein sie ist aus dem Ezechiel entlehnt. Vgl. S. 161. An Chaldäa erinnern die Zeitbestimmungen, in umschreibendem Ausdruck, oder in bestimmten Zahlen, aber chronologische Genauigkeit

treffen wir schon beim Ezechiel und Sacharjah an; auch war es ja dem Verf. nicht unbekannt, dass Chaldäa der Sitz mathematischer Kenntnisse war, und solche sorgfältige Berechnungen scheinen grade zu seiner Zeit in besondre Aufnahme gekommen zu seyn, da man das Messiasreich, auf welches sich diese Zahlen beziehen, in der nächsten Nähe erwartete. Vgl. 9, 25. Merkwürdig sind die Thiersymbole, welche den babylonischen Bildwerken gleichen (S. 301. 304. 371.), aber sie erscheinen ja schon bei Jesaias, und insbesondere beim Ezechiel (S. 298.); dass sie hier aber vielfältiger und in ausführlicherer Schilderung hervortreten, kann dem Verf., dem solche bildliche Vorstellungen, welche sich leicht weiter verbreiteten, bekannt wurden, doch nicht als Kenntniss Babylon's selbst angerechnet werden. Grotesk [39]) ist c. 7. die Erscheinung Jehova's, aber die Schilderung des göttlichen Thrones ist aus Ez. 1 und 10. genommen und die „menschenähnliche Gestalt," welche hier den Messias bedeutet, aus Ez. 1, 26. 27., wo Jehova in diesem Bilde erscheint; also ein Zeichen späterer Zeit, in welcher man schon Prädikate und Schilderungen von Jehova auf den Messias übertrug. (Vgl. auch 7, 13. S. 334.). Die Eintheilung in Weltmonarchieen (c. 2 und 7.) gründet sich auf Vorstellungen bei Sacharjah (S. 87.) und Jes. 27, 1. (S. 298.). Am glaublichsten ist es noch, dass das Bild von der Götzenstatue (c. 2.) und dem Steine der zum Berge wird

39) Es ist unbegreiflich, wie **Hengstenberg** S. 355. die Nachricht c. 3, 19., dass der Ofen **siebenmal** stärker geheizt gewesen, als sonst, und die Schilderung von Nebukadnezars Wahnsinn (c. 4.), ebenfalls für **groteske** Darstellungen im chaldäischen Geiste ausgeben kann. Dort sollen ja **Thatsachen** gegeben werden, die zudem durch ihre Uebertreibung die Fiction verrathen, und hier ist ja von Symbolen die Rede! Würde sich selbst ein chaldäischer Schriftsteller erlaubt haben, **factische Begebenheiten** auf Kosten der Wahrheit auszuschmücken und zu entstellen, und wäre das **grotesk** zu nennen?

und die ganze Erde erfüllt, dem Verf. eigen angehöre. Bei der geheimnissvollen Schrift c. 5. kann er schon ein Muster vor Augen gehabt haben (vgl. S. 240.); zudem ist die Erfindung schwach (S. 239.). Die Schilderung des Hornes, c. 7, 9., erinnert an Sach. 3, 9. und Anderes (vgl. S. 311.). Gehören ihm aber auch einzelne Bilder, im Geschmack der chaldäischen Symbolik, eigenthümlich an — und ihre Zahl ist geringe — so bleibt doch die Behauptung in ihrer Kraft, dass er die Hauptfarben zu seinen Gemälden nach den Schilderungen des Sacharjah und Ezechiel mischte, und die von ihnen vorgezeichnete Richtung mit einer von ihren Darstellungen erfüllten Phantasie weiter verfolgte; wie überhaupt der Verkehr der Propheten in Babylon, Ninive, Susa und anderwärts, das strenge, scharfe, farblose Judenthum durch eingegossene Lebenswärme gesänftigt, und mit orientalischen Anschauungen, Bildern und einer Geisterwelt bereichert hatte. Drängen sich hier die Symbole mehr als in den Vorbildern, so liegt diess einzig an der gewählten Einkleidung, nach welcher ihm die Offenbarungen, nach späterer Prophetensitte, nur in Visionen und Träumen zu Theil werden, aber wir müssen durchaus der Ansicht widerstreiten, dass das chaldäische Colorit sich bei Daniel in noch weit höherem Grade finde, als bei Sacharjah und Ezechiel, wie Hengstenberg (S. 353.) und Hävernick (S. XXXIII.) behaupten, denn seinen Bildern fehlt meistentheils die Neuheit und Frische, ja zum Theile selbst das Räthselhafte der Symbole, und er giebt sich durchweg als ein nicht ganz ungeschickter Nachahmer kund. Dazu vergleiche man den Vortrag des Ezechiel, der lebendig, kraftvoll, originell, und einer Zeit entsprossen ist, in welcher noch das Prophetenthum und die hebräische Sprache selbstständiges Leben hatte, mit dem unseres Verfassers, der an Ungewandtheit nur mit Chronik, Esther und Koheleth zu vergleichen ist.

„Das Buch enthält Mehreres," — fährt Hengstenberg (S 356.) fort, — „was dem Geiste der makkabäischen Zeit geradezu entgegen, und daher nur unter Voraussetzung der Aechtheit erklärlich ist. Ein makkabäischer Jude würde gewiss nicht cap. 4, 16. dem Daniel eine so rührende Betrübniss über das Schicksal in den Mund gelegt haben, was er dem Nebukadnezar anzukündigen hatte, noch weniger den Wunsch, dass es Gott gefallen möge, dasselbe von ihm abzuwenden. Daniel ist so von Schmerz ergriffen, dass er eine Zeit lang sprachlos vor dem Könige dasteht. Er erscheint hier ganz so, wie die älteren Propheten, namentlich wie Jesaias, u. s. f." Diesem Einwande begegnen die Bemerkungen S. 153. 154. 180. und zu 7, 15. S. 341. — „Ein makkabäischer Jude würde gewiss dem Daniel und seinen Gefährten nicht Namen gegeben haben, die mit Götzennamen zusammengesetzt sind; er würde wenigstens ihres Schmerzes hierüber ausdrücklich Erwähnung thun." Ich denke, dass er seinem Schmerze darüber keinen Ausdruck giebt, müsste auffallender seyn, wenn Daniel selbst der Verfasser wäre! Unser Concipient folgte, um das Colorit zu bewahren, der morgenländischen, auch babylonischen Sitte der Namenswechslung (S. 23.), ohne weiter etwas hinzuzufügen. Wie kann Hengstenberg nun aber wieder aus der blossen Vermuthung, der Concipient hätte eines Umstandes Erwähnung thun müssen, einen Schluss ziehen wollen? Es ist möglich, dass der Verf. selbst in dieser Annahme fremder Namen etwas Schmachvolles für einen Juden erblickte, die weiteren Bemerkungen darüber aber wegen der beabsichtigten Kürze der ganzen Geschichtserzählung von c. 1. unterlassen habe: würde er sich nicht selbst aber dann widersprechen, wenn er c. 2. den Daniel unter die Mager aufnimmt und gar zum Obervorsteher derselben macht, wozu kein wahrhaft frommer und weiser Jude irgend einer Zeit

vor dem Untergange der Theokratie sich hergegeben hätte, und zu welcher Fiction der Verf. nur aus dem S. 51. angegebenen Grunde genöthigt war? — Endlich meint Hengstenberg (S. 358.), „Daniel zeige sich überall als ein hoher Staatsbeamter und grosser Politiker!“ Dieser Grund überbietet an Scharfsinn und Tiefe alle übrigen! Also weil der Verf. hin und wieder, um nicht ganz aus der angenommenen Rolle zu fallen, die verschiedenen Amtsveränderungen erwähnt, welche Daniel während seiner Lebenszeit erfuhr, erprobt er sich überall als hoher Staatsbeamter? Dass er ein grosser Politiker war, „prägt sich in allen seinen Verhältnissen ab?“ Etwa darin, dass er eine ganz ungenaue Kenntniss der vorseleucidischen Geschichte besitzt? Etwa darin, dass er von Nebukadnezar bis auf Cyrus einige Könige vergisst und den letzten Babylonier zum Sohne des Nebukadnezar umschafft? Dass er einen medischen König zur Zeit der Einnahme Babylons regieren lässt, der nie gelebt hat, und die persische Monarchie mit dem Xerxes schliesst? Etwa darin, dass er von den aegyptischen und syrischen Dynastieen bis auf Antiochus Epiphanes einiges erzählt? Nun wissen wir es doch, dass man ein grosser Politiker seyn kann, ohne Kenntniss der Geschichte zu besitzen! Wir denken aber, wäre etwas an der „politischen Gabe, wie wir sie bei keinem anderen Propheten vorfinden,“ so würde der Verf. wohl die Zeichen seiner Zeit besser verstanden und nicht den Anbruch des Messiasreiches unmittelbar mit dem Tode des Antiochus Epiphanes in Verbindung gesetzt haben! — Wenn endlich Hengstenberg (S. 358. f.) vermeinet, die bestimmte Erwartung vom Eintritte des messianischen Reiches c. 10—12. sei in der ganzen prophetischen Literatur ohne Analogie, so hat er insofern Recht, als das Buch Daniel nicht zu den Werken, die den Geist prophetischer Weissagung haben, zu rechnen ist. Wie die Vorstellung unseres Buches aber gerade mit den Vorstellun-

gen im Zeitalter der Makkabäer zusammentreffen, möge er S. 395. dieses Comm. nachlesen, und sich zugleich der bestimmten Erwartungen vieler Christen auf das 1000jährige Reich erinnern. Wenn aber Hengstenberg meint, der Verf. hätte sich der Gefahr nicht aussetzen können, in ganz kurzer Zeit als Betrüger erkannt zu werden, „so vergisst er komischer Weise, dass ja dann alle Vorwürfe den längst verblichenen wahren Daniel treffen mussten, der Verfasser des Buches aber, der eigentlich Schuldige, gewiss leer ausging“ [40]).

§. 9.

Geschichte der Angriffe gegen die Authentie.

Der Neuplatoniker Porphyrius (im 3. Jahrhundert), unter den heidnischen Philosophen, welche in den ersten Jahrhunderten wider das Christenthum schrieben, ohne Zweifel der gefährlichste, aber auch gewiss der scharfsinnigste und gelehrteste, da seine 15 λόγοι κατὰ τῶν χριστιανῶν auf Befehl des Constantinus und Theodosius sorgsam zusammengesucht und vernichtet worden, behauptete schon gradezu, das Buch Daniel sei zur Zeit des Antiochus Epiphanes von einem palästinensischen Juden und zwar in griechischer Sprache geschrieben, und es verhalte sich mit diesen Weissagungen wie mit den sibyllinischen. Die Fragmente aus dem 12ten Buche jenes Werkes, welches der Bekämpfung des Daniel gewidmet war, finden sich bei Hieronymus im Comm. zum Daniel, besonders in der Vorrede, der ihn ebenso wie Eusebius von Cäsaräa, Methodius von Tyrus, Apollinaris von Laodicäa in Syrien heftig bekämpft. Die trefflichen historischen Erläuterungen, welche Hieronymus und Polychronius, welcher das Werk des Porphy-

40) Hitzig, Heidelb. Jahrb. a. a. O. S. 144.

rius gleichfalls vor Augen hatte, von dem Gegner anführen, lassen uns den Verlust dieser reichen Quelle beklagen. Diese Einwürfe fanden aber Jahrhunderte lang keinen Anklang, und nur Erwähnung, um zugleich bekämpft zu werden. Zuerst behauptete wieder Uriel Akosta [41]), das Buch Daniel sei zu Gunsten der Pharisäer und ihres Dogma's von der Auferstehung verfasst worden. Bezweifelt, ohne dass man weiter in die Gründe einging, wurde die Aechtheit auch von Anton Collins und Semler; genauer verfuhren J. D. Michaelis (in den Anm. für Ungelehrte) und Eichhorn (1. u. 2. Aufl. seiner Einleitung), wenigstens in Bezug auf c. 3—6. und 1—6. Mehr eingehend war die Untersuchung von Corrodi [43]), welchem Eichhorn [44]) gefolgt ist; aber Epoche machte die histo-

41) In seiner spanisch herausgegebenen Schrift: Prüfung und Vergleichung der pharisäischen Lehrtraditionen mit dem geschriebenen Gesetze gegen die Unsterblichkeit der Seele. Amsterd. 1624.

42) Collins in seinem englisch geschriebenen Buche: das Lehrgebäude vom buchstäblichen Verstande der Weissagungen untersucht. Lond. 1726. Semler, Untersuch. des Canon. III. S. 505.

43) Corrodi: Freimüthige Versuche über verschiedene in Theologie und bibl. Kritik einschlagende Gegenstände (Berlin. 1783.) S. 1. ff. Dess. Versuch einer Beleuchtung der Gesch. des jüd. und christl. Bibelcanons Bd. 1. (Halle, 1792.). S. 75—95.

44) Griesinger: Neue Ansicht der Aufsätze im Buche Daniel, (Stuttg. u. Tüb. 1815.). Gesenius, in der Recension des vorstehenden Buches, in der Allg. Litz. 1816. No. 57. E. Bl. N. 8. de Wette in der Einleitung und in der Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Sect. 1. Thl. 23. u. d. A. Daniel. Bleek in der Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Heft 3. S. 171. ff. Rosenmüller in seiner Alterthumskunde, I. 2. S. 90. ff. und im Comm. Kirms: Commentatio historico-critica, exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum. (Jena, 1828.). Hoffmann: Introductio in librum Danielis.

rische Kritik Bertholdts (in seinem Comm.), obwohl er die Einheit des Ganzen zerriss, von historischen Quellen unbegründete Behauptungen aufstellte und dem Verf. ungewöhnliche Kenntnisse der babylonischen Sitten und Einrichtungen zuschrieb. Die beste Würdigung unseres Buches verdanken wir den Untersuchungen von Griesinger, Gesenius, deWette, Bleek, Rosenmüller, Kirms, Hoffmann, Hitzig, Redepenning, Hartmann, Ewald.

§. 10.

Gründe gegen die Authentie.

1) Aeussere.

a) Stillschweigen im Jesus Sirach. b) Stelle im Kanon.

Dass das Buch Daniel vor den Zeiten der Makkabäer nicht vorhanden war, scheint schon das Stillschweigen des Jesus Sirach zu beweisen, welcher c. 44—50. die berühmten Männer seiner Nation aufzählt und bei dem man die Erwähnung Daniels c. 49. neben Jeremias und Ezechiel erwarten durfte. Jedenfalls ist das Stillschweigen des Siraciden höchst befremdend. Hengstenberg (S. 21.) wendet zwar ein: auch der hochgefeierte Esra und Mardochai sei übergangen, während die verhältnissmässig unbedeutenderen, Serubabel, Josua, Nehemia mit grossem Lobe erwähnt werden. Allein für die Auslassung des Esra lässt sich ein Grund nachweisen. Esra war nur ein Priester und Schriftgelehrter, wie Hengstenberg selbst S. 249. angiebt, Nehemia dagegen war mit bürgerlichen Ange-

Pössneck. 1832.). Hitzig, in den Heidelb. Jahrbb. 1832. H. 2. N. 8—10. Redepenning in den theol. Studien und Kritiken. 1833. H. 3. S. 831—875. Ders. in der Recens. über Hävernicks Comm., a. a. O. 1835. H. 1. S. 163—226. Hartmann: die enge Verbindung des A. T. mit dem N. S. 23. 24. 46. Ewald in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Jahrg. 1831. N. 44. ff.

legenheiten beschäftigt, und das zweite Buch der Makkabäer, wie Hengstenberg S. 242. selbst ausdrücklich anführt, zeichnet den Nehemia vor Esra aus und scheint diesen kaum zu kennen. Nehemia's, des Statthalters Ruhm und Name musste, wie Redepenning [45]) bemerkt, je näher man dem Zeitalter dieser Männer stand, desto mehr hervorragen, nachmals erst konnte die Wirksamkeit des Priesters Esra die verdiente Anerkennung finden. Dass ihn also Jesus Sirach überging, ist durchaus nicht befremdend, während er hingegen einen so einzigen Propheten, wie Daniel, insonderheit nach Hengstenbergs Voraussetzungen gewesen, unmöglich auslassen konnte. Hengstenberg sucht diess zwar dadurch zu rechtfertigen (S. 23.), dass Daniel nicht unter seinem Volke gelebt und gewirket habe; allein auch Ezechiel lebte ja ausserhalb Palästina, und die Ausrede Hengstenbergs (S. 29.), Ezechiel, obgleich im Exile, habe doch unter seinem Volke als Prophet gewirket, Daniel nicht, sondern am Hofe, trifft nicht zum Ziele, denn auch Jona hat ja nicht unter seinem Volke gelebt, soweit er in dem uns aufbehaltenen Buche geschildert wird. Hengstenberg behauptet endlich (S. 22.) „das Argument beweise schon desshalb nichts, weil es zuviel beweise. Es würde beweisen, dass nie ein ausgezeichneter Mann Namens Daniel gelebt habe.“ Das letztere darf man allerdings nach dem bekannten Zeugnisse des Ezechiel nicht leugnen; aber es bleibt doch immer glaublicher, dass er den Daniel Ezechiels, von dem ihm nichts weiter bekannt war, übergehen konnte, als den einzigen und merkwürdigen Propheten Daniel unseres Buches, wie er nach Hengstenbergs Voraussetzungen gewesen seyn müsste. „Man könnte“ — bemerkt de Wette [46])

45) Redepenning, in den Theol. St. und Krit. 1833. H. 3. S. 847.

46) Allg. Encykl. a. a. O. S. 11.

— „die Verschweigung des Daniel auch dadurch entschuldigen, dass Jes. Sirach der Ordnung des Kanons folgte, und daher bei den Propheten, zu denen sein Buch nicht gehört, nicht an ihn dachte, die Hagiographen aber nicht vollständig durchging, bei Nehemia stehen blieb und alle übrigen Bücher, mithin auch den Daniel unberücksichtigt liess. Dagegen aber lässt sich einwenden, dass er der Ordnung des Kanons gar nicht streng folgte, und so wie er die Propheten Elia und Elisa heraushob, auch wohl den so sehr ausgezeichneten Daniel ausser der Ordnung hätte nehmen sollen."

Für eine späte Abfassung zeugt ferner die Stelle des Buches unter den Hagiographen, wo es einen der letzen Plätze einnimmt. Daraus geht hervor, dass der zweite Theil (nach Nehemia) schon geschlossen war, als Daniel aufgenommen wurde; denn da das Buch unstreitig bei seinem Erscheinen für ein Werk des Daniel gehalten wurde, das bisher nur im Verborgenen geblieben sei, so hätte ihm die frühere Stelle, welche ihm auch die LXX. anweisen, gewiss nicht gefehlt, wenn nicht die Untastbarkeit der längst geschlossenen Sammlung ein Hinderniss gewesen wäre. — Dagegen wendet man nun ein: 1) Daniel enthalte auch historische Stücke und habe daher keinen Platz unter den Propheten verdient [47]). Allein auch Jesaias und Jeremias enthalten historische Stücke.

2) Hengstenberg (S. 23. f.) leugnet die allmälige und späte Entstehung des Kanon, welche §. 2. erwiesen ist, und behauptet, die dreifache Eintheilung des A. T. habe von Anfang an bestanden und beruhe auf dem verschiedenen Verhältnisse in welchem die Verfasser der heiligen Bücher zu Gott standen,

47) Th. F. Stange: „Gehört das Buch Daniel zu den grossen prophet. Schriften?" in Tzschirners und Keils Analekten. Bd. I. H. 1.

oder auf dem verschiedenen Grunde der Begeisterung. So sei auch ein bestimmter Grund vorhanden gewesen, weshalb man unser Buch statt in die zweite, in die dritte Abtheilung versetzte. — Allein hätte die dreifache Eintheilung von jeher bestanden, so müssten wir auch annehmen, dass die Juden bis zur Zeit der Chronik, Esther und Koheleth, welche doch anerkannt aus später Zeit herrühren (§. 2.), ohne einen heiligen Codex gewesen wären, was undenkbar ist. Somit muss aber auch der Grund der Aufnahme in die beiden ersten Abtheilungen in dem Vorzuge des Alterthums gesucht werden. Die dritte Sammlung bildete sich, als jene längst bestanden und als heiliges Denkmal der Nation verehrt wurden, andere Schriften aber nun die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Die Gründe, mit welchen Hengstenberg (S. 25. f.) die allmälige Entstehung des Kanons und der dreifachen Eintheilung, welche nach den Ergebnissen der Kritik überhaupt keinem Zweifel weiter unterliegt, zu bekämpfen sucht, erweisen sich bald als unhaltbar. Er behauptet *a)* „sie habe das übereinstimmende Zeugniss der jüdischen Tradition gegen sich. Nach derselben beruhe die dreifache Eintheilung auf dem verschiedenen Verhältnisse in welchem die Verfasser der heiligen Bücher zu Gott standen.“ Vgl. die Stellen bei Buxtorf, Tiberias c. XI. Carpzov, introd. I. p. 23. ff. Allein diese Meinung der Juden kann nur für eine Hypothese gehalten werden, um die Stellung der Bücher, an deren Authentität man nicht zweifelte, zu erklären. *b)* „Der Grund der Schliessung der (ersten und) zweiten Abtheilung müsse ein innerer gewesen seyn; ein solcher könne aber nicht angeführt werden.“ Allein wir bringen einen solchen inneren Grund; er bestand darin, dass der Inhalt dieser Schriften ein Ganzes bildete und eine ununterbrochene Offenbarung von Moses bis auf Maleachi, dem letzten der Propheten darin enthalten war. Vgl. §. 2. S. XI. Wenn Hengstenberg (S. 26.) meint: „hätte man auch die zweite

Sammlung für geschlossen gehalten, weil man glaubte, dass alle Ueberreste der alten Propheten schon vollständig in derselben enthalten seyen, so würde man doch bei Auffindung des vermeintlich ächten Daniel diese Meinung sogleich aufgegeben und die Sammlung wieder eröffnet haben," — so behaupten wir unsrerseits, dass darin eben ein Wahrzeichen zu finden ist, dass man die lange verehrte Sammlung der zwei Abtheilungen bei dem späten Erscheinen des Daniel nicht mehr anzutasten wagte. *c)* „Es ist eine ganz unhaltbare Ansicht, dass die in der zweiten Sammlung sich findenden historischen BB. nur desshalb in die zweite Sammlung aufgenommen worden, weil keine dritte vorhanden war, und man daher alles, was sich ausser dem Pentateuch von heiligen Schriften zur Zeit der Veranstaltung der zweiten Sammlung vorfand, in dieselbe zusammenwarf." Dieser Einwurf trifft uns eigentlich gar nicht, da wir die Aufnahme jener Schriften nicht daraus ableiten, dass eben jene und keine andere vorlagen, sondern daraus, dass man in ihnen den ächten Geist der Weissagung (רוח הנבואה) erkannte, und in ihnen eine fortgehende Offenbarung bis auf Maleachi fand. Diese Kriterien vermisste man in anderen, schon zur Zeit jener Sammlung vorhandenen, aber wohl später erst bekannt gewordenen, Werken, z. B. dem Hiob, welchem zudem jede Beziehung auf das Judenthum mangelt, darum er für die dritte Sammlung verspart ward. Hengstenberg ist nun aber der Meinung (S. 27.), „nur solche Schriften seyen gleich Anfangs unter die נביאים gestellt, welche von Männern verfasst waren, die in der Theokratie ein Prophetenamt (munus propheticum) bekleidet hatten, denn auch die Geschichte der Theokratie enthalte zugleich eine directe Weissagung; die כתובים seyen zwar von Männern verfasst, welche wohl die prophetische Gabe (donum propheticum) in hohem Grade besassen, aber kein prophetisches Amt; ein solches habe auch

Daniel nicht besessen, da er nicht unter seinem Volke als Prophet wirkte." Von einem solchen Unterschiede wissen selbst die Juden nichts; auch kann man wohl Propheten der Kraft und That (Elias), unterscheiden, oder von einem Prophetenberufe, abhängig von prophetischer Gabe, reden, aber nicht von einem Prophetenamte (wie von einem Priesteramte). Keil [48]), welcher die Ansichten Hengstenbergs auch bei der Chronik in Anwendung bringt, will jenen Ausspruch so wenden, dass „ein prophetisches Amt haben" soviel bedeute als: unmittelbar unter dem Volke von Gott berufen werden und wirken; „die prophetische Gabe besitzen" aber s. v. a.: „nicht unmittelbar unter seinem Volke für die Sache des Herrn wirken." Allein für diese abgeschmackte Erklärung ist auch nicht der Schatten eines Beweises beigebracht; denn, gesetzt auch, das Buch Jona wäre ächt (was es nicht ist), und der Verf. wäre identisch mit dem alten Propheten, welcher unter Jerobeam II. im Reiche Israel wirkte (woran aber nicht gedacht werden kann), so ist doch die Weissagung, welche wir im Buche Jona haben, nicht im Volke Israel ausgesprochen und Jona ist nicht berufen, um unmittelbar unter seinem Volke zu wirken. Warum hat also Jona einen Platz unter den Propheten gefunden? Wenn Hengstenberg (S. 27.) endlich behauptet, es bleibe unbegreiflich, warum nicht die BB. Ruth, Klagelieder und Esra, die, wie allgemein zugestanden sei, schon zur Zeit der zweiten Sammlung vorhanden waren, in dieselbe aufgenommen worden, wenn nicht die Ordner der dreifachen Sammlung gleich Anfangs durch bestimmte Gründe bei derselben geleitet wurden: so antworten wir, dass Ruth und die Klagelieder wirklich Anfangs unter den Propheten gestanden zu haben scheinen [49]),

48) Keil: Apologetischer Versuch über die BB. der Chronik. (S. 72. ff.)

49) S. die Verweisung auf Eichhorn, §. 2. S. XI.

dass ihre Stellung aber frühe schwankte und bald, in Folge eines liturgischen Gebrauches, unter die 5 Magilloth und so unter die Ketubim gestellt wurden. Das Buch Esra, welches man dem geschichtlichen Character in seinen ächten Theilen nach allerdings unter den prophetischen Büchern erwarten sollte, vgl. S. XIII., erhielt aber seine Stelle unter den Ketubim, weil es in seiner heutigen Gestalt mit der Chronik zusammenhing.

Andere sagen, Daniel habe ursprünglich auch wirklich seinen Platz unter den prophetischen Schriften gehabt, sei aber von den Juden im vierten Jahrhundert daraus verdrängt worden [50]). Allein wenn das Buch Daniel je diese Stelle eingenommen hätte, so wäre es undenkbar, dass es bei seinem grossen Ansehn je später dislocirt worden wäre. Man beruft sich *a)* zwar auf Mt. 24, 15., wo Daniel ein Prophet heisst, und auf Josephus (c. Ap. 1, 8.), welcher den Daniel zu den prophetischen Schriften zählt. Allein die Juden jener Zeit nannten alle alttestamentlichen Schriften ohne Ausnahme prophetische [51]), daher auch der Sänger Assaph ein Prophet genannt wird (Mt. 13, 35.), und der Ausdruck ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται zur Bezeichnung des ganzen A. T. dient (Apostelg. 28, 23. Röm. 2, 21.); daher auch Daniel im Tract. Megilla c. f. zu den 48 Propheten seines Volkes gerechnet wird. Hätte Daniel zur Zeit des Targumisten Jonathan ben Usiel seinen Platz unter den Propheten gehabt, so würde er auch in dieser Uebersetzung, welche ihn aber mit Esra und Chronik übergeht, nicht fehlen. Ueberhaupt ist aber ein Targum über den Daniel dem ganzen Alterthum fremd [52]). — Man beruft sich *b)* auf die

50) Storr „Ueber die älteste Eintheilung der BB. des A. B." in Paulus Repertor. I. S. 235. ff. Dereser, S. 235.

51) Hartmann; die enge Verbindung etc. S. 22—28. Zunz, a. a. O. S. 18. f.

52) Zunz, a. a. O. S. 19. 65.

LXX., wo Daniel unter den Propheten steht. Allein die LXX. befolgen überhaupt eine Ordnung, welche nicht die ursprüngliche ist. Dass Origenes und Melito von Sardes den Daniel nach Jeremias setzen (bei Euseb. H. E. IV, 25. 26.), kann nichts beweisen, da sich ihr Verzeichniss in Ansehung der Ordnung im Allgemeinen an die LXX. hält. Zwar beschuldigt Theodoret in der Vorrede zum Daniel, wie schon §. 1. angemerkt ist, die Juden, dass sie den Daniel aus dem Reigen der Propheten ausgestossen haben und ihn nicht einen Propheten nennen wollen; aus keiner dieser Stellen geht aber hervor, dass Theodoret gemeint habe, Daniel stehe im hebräischen Kanon unter den Propheten, sondern er beschuldigt die Juden seiner Zeit nur, dass sie dem Daniel das Eigenthümliche eines Propheten und diesen Namen absprechen.

§. 11.

Gründe gegen die Authentie.

2) Innere.

1) Ein Zeugniss gegen die Abfassung vor Alexander geben die griechischen Wörter c. 3. ab (vgl. S. 120 — 126.); auch der Name אחשדרפנין c. 3, 2., welcher nach griechischer Aussprache (ἐξατράπης) gebildet ist (vgl. S. 117.), und דָּרְיָוֶשׁ mit der griechischen Vocalisation *Δαρεῖος*. Vgl. S. 233. Gräcismen (z. B. in פרתמים, עבידתא), welche Bertholdt hier, wie Zirkel im Koheleth, hat finden wollen, sind eben so wenig vorhanden, als römische Wörter (z. B. המניך 5, 7.). —

2) Die Sprache weiset das Buch in die späteste Zeit. In einer Art von Breite, der Anordnung und Darstellung ist er nicht einmal dem Ezechiel und Sacharjah vergleichbar. Sein Stil ist ungewandt und verräth ein Zeitalter, in welchem zwar einige Dichter der Sprache noch völlig mächtig waren, wie die mak-

kabäischen Psalmendichter darthun, Minderkundigen aber, weil das Leben der Sprache allmälig ausstarb und mühsam das Erlernen war, ihre Anwendung schwer fiel. Daher der oft nachlässige, unbeholfene, oder dunkle Ausdruck, vgl. c. 1, 21. S. 31.; c. 2, 30. S. 76.; c. 5, 4. S. 246.; c. 6, 21. S. 286.; c. 9, 8. S. 419.; c. 9, 26. S. 453.; c. 11, 6. (זֵרֹעַו) S. 519.; daher die Wahl poetischer Wörter und Verbindungen, welche der reinen historischen Prosa nicht angehören; vgl. 1, 2. שנאר (S. 16. Anm. f.); die Verbindung כל דבר חכמת בינה 1, 20. (S. 30.); hieher gehört auch, dass er das Vav conv. nicht mehr kennt, S. 532., das sonst nur bei Dichtern vor dem 2 mod. ausgelassen wird [53]); das Fehlen des Artikels, wenn keine Zweideutigkeit entstehen kann; vgl. S. 381. 386. 452. 442. Er ahmt den Jeremias nach, der im Falle der Aechtheit, ihm fast gleichzeitig wäre; vgl. c. 1, 5. wo Sache und Ausdruck aus Jerem. c. 52, 33. 34. entlehnt sind; c. 12, 1. vgl. Jer. 30, 7., und c. 9. deutet er die im Falle der Aechtheit fast gleichzeitige Weissagung dieses Propheten um. Er benutzt den Ezechiel, welcher der persischen Epoche nahe steht [54]); der ganze Traum v. 4. ff. ist nach Ezech. 17, 22. ff. 19, 10. ff. 31, 3. 18. componirt; c. 8, 26. ist Nachahmung von Ez. 12, 17.; c. 8, 2. ist die Situation aus Ez. 1, 1. entlehnt; vgl. S. 365.; c. 10, 6. vgl. Ez. c. 1., besonders v. 7. 13. 24.; 10, 5. לבוש הבדים, vgl. Ez. 9. 10. 12. Es finden sich Uebereinstimmungen mit Ezechiel und den Schriften der spätesten Epoche, so בג (Chronik), בזה (Esra, Neh. Chr. Esth.), חיב 10, 5. (Chron. חוב), כתב (Esr. Neh. Chr. Esth.), פרס (Persien) Esr. Chr. Esth. Vgl. S. 265. Vgl. c. 1, 2. 5, 2. mit Esr. 1, 7. 5, 14. und c. 4, 5. mit Esr. 7, 16.; das Gebet c. 9. enthält wörtliche Nachahmungen des

53) Vgl. meine Comm. crit. de dupl. Psalmi XVIII. exemplo. (Regim. 1833.) p. 24. 25.

54) Zunz, a. a. O. S. 162. und die vorigen.

Nehemia, vgl. S. 411. 417.; c. 8, 1. vgl. Neh. 1, 1.; הֵיךְ c. 10, 17. nur noch in der Chron.; מַרְעִיד 10, 11. gehört nur noch dem späten Chronisten an, 10, 9.; מִיָּמִן 1, 5. 11. zwar in anderer Bedeutung Ps. 61, 8. Hi. 7, 3., aber wieder erst Jon. 4, 6. 8.; עִתִּים Ez., Esra, Nehem., Chronik, Esther. Anderes findet nur in den Targumim und bei den Rabbinen seine Parallelen, so c. 2, 12.: זֵרֹעִים f. Speisen aus Pflanzen, nur im Aram.; c. 12, 2.: חיי עולם, und v. 3. זהר in seiner Grundbedeutung glänzen nur noch in den Targumim; c. 4, 32. (S. 199.) eine sprichwörtliche Redensart, die sich nur noch in den Targumim und bei den Talmudisten vorfindet. Ausser auf die Nachahmung der Geschichte Josephs, ist auch auf die Benutzung von pentateuchischen Worten und Wendungen aufmerksam zu machen, welche sich schon in dem späteren Ezechiel, aber vorzugsweise in den spätesten Ketubim zeigt. Vgl. c. 4, 5. 6. 5, 11. 14. mit 1 Mos. 40, 8. 41, 16. 38. — C. 2, 1. ותפעם רוחו, vgl. 1 Mos. 40, 8. — C. 5, 29., vgl. 1 Mos. 41, 42. — C. 7, 1. 8, 2., vgl. 1 Mos. 41, 1. — C. 8, 4. ימה וצפנה ונגבה, vgl. 5 Mos. 3, 27. 1 Chron. 9, 24. — C. 8, 14. ערב בקר d. i. *νυχθήμερον*, 1 Mos. 1, 5. — 10, 4. באתי להבינך את אשר יקרה לעמך, vgl. 1 Mos. 49, 1. — חלל מקדש (3 Mos., Chron., Ez.). — מָעַל מַעַל 9, 7. (4 Mos., Josu., Chron., Ez.). — שָׂעִיר (4 Mos., Chron., Ez.) נִיחֹחִין (Esr. c. 2.) vgl. ריח ניחוח im Pent., Chron. und Ez. Hieher gehören auch רכוש, דת, חרטמים, חמורות und Aa.

§. 12.

Fortsetzung.

3) Der Ausdruck הַסְּפָרִים c. 9, 2. bezeichnet eine allgemein bekannte Sammlung des Pentateuchs und der Propheten, welche vor Nehemias Zeit nicht gedacht werden kann; weit über diese hinaus führt

uns ohnediess die starke Benutzung des Buches Nehemia in dem Gebete jenes Abschnittes. Vgl. S. 413—415. —

4) Wir berufen uns ferner auf die zwecklose Verschwendung von Wundern, welche, als solche, unwahrscheinlich sind und auf unrichtigen Angaben beruhen. Den Zweck der Wunder und ihrer Erzählung setzen Jahn (Einl., II. S. 636.) und Hävernick (S. XXXI.) darin, dass dadurch habe gezeigt werden sollen, welcher Mittel sich Gott bedient habe, die Hebräer in der Gefangenschaft in ihrer Religion zu stärken und vom Götzendienst zurückzuhalten, indem er selbst den Heiden Ehrfurcht einprägte. Allein das Exil war nicht des Moses Zeit, welcher seine Mission bei den schwergläubigen und wundersüchtigen Israeliten durch Wunderzeichen bestätigte, denn einen solchen Wunderglauben bei den Juden im Exile kann man eben so wenig erweisen, als Wunder selbst in jener Zeit; ja, durch solche alles Frühere überbietende Zeichen würde die göttliche Oekonomie mit sich selbst in Widerspruch getreten seyn, da Gott ja im Anfange des Exiles von seinem Volke gewichen war und es preisgegeben hatte. Selbst später und in der makkabäischen Periode, deren Elend doch mit dem des Exiles nicht verglichen werden kann, da anerkannt [55]) zu seiner Zeit die Lage des Volkes im Allgemeinen nicht so drückend war, wie man gemeinhin annimmt, sondern nur der „Knecht Gottes" zu leiden hatte, sind solche Wunder nicht nachweisbar. Hengstenberg meinet zwar, die Wunder hätten nicht allein die Glaubensschwachheit des Volkes im Exile stärken (S. 37.), sondern auch vermittelst der durch sie bewirkten Anerkennung der Allmacht des Herrn und Auctorität des Daniel die Befreiung der Israeliten vorberei-

55) v. Bohlen, im Comm. zur Genesis; allgem. Einleitung. §. 15.

ten sollen. (S. 38.) Allein dagegen spricht, dass Nebukadnezar immer aufs neue bekehrt werden muss und besonders c. 5., nach welchem Belschazar und sein Hof, die Königin Mutter ausgenommen (v. 11.) mit dem Daniel und seinen bis jetzt verrichteten Wundern völlig unbekannt sind. S. 239. Es ist zudem der Character unseres Buches, dass es gleichsam immer von vorn anfängt, und schon in den LXX. hat man hier durch Uebergänge nachzuhelfen versucht. Rein aus der Luft gegriffen ist aber die Annahme Hengstenbergs (S. 38. 39.), Cyrus sei nicht allein durch die Lesung der Jesaianischen Orakel, sondern auch durch die Einwirkung Daniels zur Befreiung der Juden bewogen. Weder Cyrus, noch Alexander, haben vom Daniel etwas wissen können. Vgl. S. XXI. — Wenn nun überhaupt aber die Annahme von Wundern im Exile unzulässig ist, so sprechen gegen die Erzählungen derselben auch noch folgende Gründe: 1) Sie beruhen auf unrichtigen Angaben. c. 2., vgl. S. 35. 36.; c. 3., S. 105. ff.; c. 4., S. 145. ff.; c. 5., S. 238. ff.; c. 6., S. 271. ff. 2) Die Erfindung selbst ist voll Ungereimtheiten, vgl. S. 239. 3) Der Verf. sucht die Wunder in der Darstellung des Einzelnen noch besonders übertreibend und grell zu schildern; so c. 3., S. 109. 136. 137. 141.; c. 6., S. 288. Anm. y.; c. 2., S. 41. f. 4) Die Wunder, als solche, sind in sich unwahrscheinlich S. 109. 7); S. 272. 8). — So sind diese Erzählungen also nur verständlich und werth, wenn man sie als Symbole in Bezug auf das makkabäische Zeitalter betrachtet. Vgl. 110. 111.

§. 13.

Fortsetzung.

5) Die späte Abfassungszeit erhellet auch aus den historischen Unrichtigkeiten. Irrthümer in der Zeitfolge und Alterthumskunde und Ausschmückungen der Geschichte entfernen den Verfasser weit von der Zeit des Prophetenthums, denn nur von der mak-

kabäischen Zeit berichtet er genau und ausführlich. Zu den historischen Unrichtigkeiten sind aber folgende Angaben zu rechnen: die Zeitbestimmung der ersten Deportation, c. 1, 1., S. 2 ff.; der historische Widerspruch zwischen c. 1, 21. und 2, 1., S. 38., vgl. S. 3.; die falsche Vorstellung von dem Löwenzwinger, c. 6, 18., S. 283. ff.; und von den Magern, c. 2., S. 47. ff. Grössesten Verdacht erregt wenigstens, dass Daniel sich in der Vision c. 8. unter dem Meder Cyaxares II. nach Susa, als Residenz der persischen Könige versetzt sieht, denn obwohl Susa schon unter Darius erbaut war, so bestand es doch erst seit Cyrus als Residenz. S. 362. f. Er spricht von Satrapen und Satrapenregierungen, an welche unter den Babyloniern und zur Zeit der Einnahme Babylons unter Medern und Persern noch gar nicht gedacht werden kann. Vgl. 117. 229. Irrig nennt er c. 5. den Nebukadnezar den Vater des letzten Königes der Babylonier, giebt diesem einen falschen Namen, lässt ihn aus königlichem Geblüte stammen und folgt einer falschen Sage über die Einnahme Babylons und das Schicksal des letzten Königes. S. 204. ff. Er lässt einen Cyaxares II. (Darius den Meder) auftreten, der nie gelebt hat (S. 219. ff.) er lässt die Oberherrschaft der Meder noch zur Zeit des Sturzes von Babylon bestehen, S. 91. 92., und ist über die persische Regentenreihe in Unkenntniss, c. 11, 3., S. 307. f. 512.

6) Die Menge unwahrscheinlicher und verdächtiger Angaben. Hieher gehört c. 1. der Rigorismus der Juden S. 24. ff. — Cap. 2. die unsinnige Forderung des Nebukadnezar. S. 35. f. 40. f. — Cap. 3. die Schilderung der Bildsäule, S. 113. f.; dass Daniel bei der Einweihung derselben und bei der Feuerprobe seiner Gefährten nicht zugegen war, S. 105. f.; der Religionszwang den Nebukadnezar übt, S. 107.; der verwerfliche Trotz und Fanatismus der jüdischen Grossbeamten. S. 132. — Cap. 4. die siebenjährige Tollheit des Nebukadnezar, S. 145—151. 201., und dass er selbst

in einem Schreiben davon Bericht an seine Völker erstattet, S. 189.; dass er betet, ehe ihm noch der Verstand zurückgekehrt ist, S. 197.; es findet sich noch ein bestimmter Beweis gegen die Authentität des Edictes S. 159. — Cap. 5., dass Daniel nicht mit den Magern erscheint und dem Könige unbekannt ist, S. 238; das gütige Betragen des Belschazar gegen den Daniel, S. 240. und dessen Inconsequenz, S. 240. 241.; die gemeine Profanation der heiligen Gefässe, S. 244. ff.; dass Daniel noch in der Nacht der Einnahme Babylons zum dritten Befehlshaber im Reiche ausgerufen wurde, S. 241. 265. — Cap. VI. das tollhäuslerische Gesetz des Darius S. 271.; der Fanatismus des Daniel, S. 272. 278. 279.; Spuren im Edicte, dass ein Jude es abgefasst hat, v. 21. S. 286. Anm. u.; v. 27. Anm. a. S. 289.; die unglaubliche Intoleranz des Königes, S. 272.

7) Die dogmatischen Vorstellungen weichen ebenfalls völlig ab von denen die im Exile und unmittelbar nach demselben herrschten, stimmen aber genau zum Zeitalter der Makkabäer und finden daher zahlreiche Parallelen in den apokryphischen Büchern. Die Christologie erscheint schon um vieles ausgebildeter als im Ezechiel; der Messias tritt c. 7. als ein übermenschliches Wesen (vgl. S. 334. f.) auf; Spuren von der göttlichen Natur finden sich sonst nirgend in den Propheten (S. 337.) [56]), nur erst

56) Unsere Thesis lautet: an keinem Orte der Schrift Alten Testamentes erscheinet der Messias als ein übermenschliches, vor- und überweltliches Wesen, ausser bei Daniel c. 7. Dagegen wärmt nun Hengstenberg sogar die alte Meinung wieder auf (Christol. I. 1. S. 215—251.): die Lehre von der wahren menschlichen und göttlichen Natur, (welche sich noch nicht einmal im Buche Daniel vorfindet [S. 338.]), werde schon von den alten Juden im Messias unterschieden, und beruft sich nicht allein auf den מלאך יהוה und מ' אלהים welcher der mit dem verborgenen Gott durch Einheit des Wesens verbundene Messias sei — eine Ansicht die S. 493. ff. von uns

in den sibyllinischen BB. aus dem Zeitalter der Makkabäer. (S. 334. 337.) Jene Stelle ist überhaupt dem

widerlegt worden ist, — sondern auch auf andere bekannte Stellen der Schrift. Von Ps. 2, 7. wird (a. a. O. S. 95. ff. 216. ff.) die alte Meinung wiederum vorgebracht, „der Messias werde Sohn Gottes genannt, im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne; v. 12. werde ihm das Strafgericht über seine Feinde beigelegt, und die Empörer ermahnt, bei ihm Schutz zu suchen.“ Gegen jede messianische Auslegung jenes Liedes spricht aber bekanntlich, dass sich schon unterjochte Völker gegen den König empören und sich frei machen wollen; nach jüdischen Vorstellungen aber der Messias die Völker erst besiegen und unterjochen sollte. Bestimmte Verhältnisse, in denen ein jüdischer König lebte, haben das Lied hervorgerufen. Dass die Schilderung des Königes zu ideal gehalten sei, kann nicht eingewandt werden, denn wie viel bei solchen idealen Schilderungen auf Rechnung des Wunsches und des übertreibenden orientalischen Geistes zu setzen sey, zeigen der zweite Theil des Sacharjah, der auf die Zeit des Usia zu beziehen ist; Ps. 45., ein Gedicht zur Vermählung des gottlosen Ahab und Aa. Es muss also schon bei der figürlichen Auslegung des „Sohnes“ v. 7. verbleiben, welche durch alterthümlichen, namentlich hebr. Sprachgebrauch gestützt wird (vgl. 2 Sam. 7, 14. Ps. 82, 6.; Ps. 89, 28., wo David der Erstgeborene, d. i. der liebste Sohn Jehova's genannt wird, und ebend. ausländische Könige); v. 12. aber fassen auch wir die Worte „Küsset den Sohn“ als Zeichen der Ehrfurcht und Huldigung (s. d. Ausleger), denn mit Hitzig (Begriff der Kritik S. 130.) statt נַשְּׁקוּ בַר zu lesen נ׳ כַר und zu erklären: ordnet (rüstet, haltet bereit) Lämmertribut, nach Jes. 16, 1.: שלחו כר, vgl. 2 Kön. 3, 4., dagegen spricht folgendes: 1) das בני v. 7.; 2) dass die recipirte Lesart trefflich dem עבדו את יי v. 11. correspondirt, wie ein gleicher Gegensatz sich findet v. 2. in den Worten נוסדו יחד על יהוה ועל משיחו und in v. 4—6., wo das Verfahren Gottes, als des obersten Königes der Theokratie, vgl. mit v. 7—9., wo das Verfahren des Königes, den er eingesetzt hat, geschildert ist. — Ferner behauptet Hengstenberg (S. 109. f. 216.): Ps. 45, 7. 8. werde der Messias Gott genannt. Die Annahme beruht zuerst auf der ganz abgeschmackten Ansicht, der König in jenem, dem Hohenliede nahe verwandten Psalme, sei das Volk Israel, mit wel-

Ezechiel 1, 26. 27. nachgeahmt, nur bedeutet dort die menschliche Gestalt den Jehova, hier schon den Mes-

chem der Messias sich vermähle. Allein das ist eben so wenig der Fall, als darin die Vermählung eines fremden Königes mit einer fremden Fürstin gefeiert wird; vielmehr ist das Lied, wie *Hitzig* (im Begriff d. Kr.) diess über alles wahrscheinlich zu machen gewusst hat, auf die Vermählung des Ahab mit der tyrischen Königstochter Jesabel gedichtet worden. Zudem dürfen die Worte v. 7.: כסאך אלהים עולם nicht übersetzt werden: *Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig*, auch nicht: *Dein Thron (ist) ein Gottes-Thron, sondern* einzig richtig: *Dein Gottesthron* (d. i. dein dir von Gott anvertrauter Thron) *steht immer und ewig* (diess zu verstehen wie Ps. 21, 5., vgl. 72, 5.), so dass אלהים von כסא abhängig ist und der stat. constr. durch das Suff. unterbrochen wird, wie 3 Mos. 26, 42.: בְּרִיתִי יַעֲקֹב *mein Bund mit Jacob*, wo ברית mit einem Genit. Subj. und Obj. verbunden wird. Vgl. *meine* Comm. de Ps. XVIII., p. 13. f. V. 8. desselben Psalmes ist aber nicht zu übersetzen: „*darum hat dich, o Gott, gesalbt dein Gott,*“ sondern: „*darum hat dich Gott, dein Gott gesalbt.*“ — Dass Ps. 110. kein messianischer sei, davon möge man durch *de Wette* zu demselben sich überzeugen lassen. Vielleicht ist das Lied, das jedenfalls dem Sprachcharacter nach in eine spätere Zeit gehört, auf den Hohenpriester Simon zu deuten. — Jes. 4, 2., bemerkt *Hengstenberg*, a. a. O. I. 1. S. 216. I. 2. S. 33. f. werde der Messias genannt צֶמַח יְהוָה Sprössling, s. v. a. Sohn Jehova's; im Gegensatze gegen diese Bezeichnung seiner göttlichen Natur, werde er nach seiner menschlichen Natur bezeichnet als פרי הארץ. Allein 1) der Zusammenhang ist wider diese Auffassung, und der Ausdruck *Frucht des jüdischen Landes* f. *Jesus, als Mensch im judischen Lande geboren*, wäre ein ganz sonderbarer. Im *Gegensatze* zu dem vorigen (denn einen solchen constituirt hier *Hengstenberg*, S. 36. 2.) sollte man doch den Ausdruck: „Sohn des Weibes,“ oder „des Menschen“ erwarten. *Hengstenberg* beruft sich auf Jer. 23, 5., vgl. 33, 15., wo Jehova spricht: Ich will dem David erwecken einen gerechten Spross (צֶמַח צַדִּיק), d. i. den Messias (als Davidssohn). Bedeutet nun, schliesst *Hengstenberg*,

sias; wie überhaupt die spätesten Juden viele Prädikate von Jehova auf den Messias übertrugen. Ferner lässt

dort Spross Davids s. v. a. einen Sohn Davids, so muss auch hier Spross Jehova's einen Sohn Jehova's im eigentlichen Sinne, also filium a patre genitum, bezeichnen. Allein dieser Schluss wäre höchstens nur dann ein richtiger zu nennen, wenn bei Jeremias von einem leiblichen Sohne die Rede wäre; da nun aber ein solcher natürlich zu des Propheten Zeit gar nicht erwartet werden konnte, sondern nur ein Abkömmling aus dem Hause Davids, so ist aus dem Ausdruck צמח דוד nichts für eine Wesenseinheit zu folgern. Die richtige Auslegung der fraglichen Stelle findet sich übrigens bei Hitzig z. Jes. S. 42. — Jes. 7, 14. soll (Hengstenberg, I. 1. S. 217. I. 2. S. 45. ff.) „so wie die menschliche Natur des Messias durch das Geborenwerden von einer Jungfrau, so die göttliche Natur durch den Namen Immanuel, deus in terra, der menschgewordene Gott, bezeichnet werden." Hengstenberg fasst die Stelle c. 7, 14—16. aber auf folgende Weise: „Siehe die Jungfrau wird schwanger und gebiert einen Sohn, und sie nennt (oder man nennt) seinen Namen Immanuel, d. i. durch ihn und mit ihm wird Gott mit uns seyn. Aber die Mitlebenden (als deren Repräsentant der Knabe erscheint) werden noch eben so viele Zeit, als von der Geburt des Messias bis zu seinen Unterscheidungsjahren zu rechnen ist, ein nomadisches Leben führen, jedoch vor Ablauf einer solchen Frist wird das Land schon frei seyn. Hengstenberg nimmt also an, es sei v. 15. und 16. nur eine Vergleichung mit den Umständen der Jugend Jesu gegeben, und der Prophet entlehne nur von jenen das Zeitmaass für die gegenwärtige Begebenheit, so dass der Sinn entsteht es werde von jetzt an eben so viele Zeit bis zum Sturze beider feindlichen Reiche verfliessen, wie einst von der Geburt des Messias bis zu seinen Unterscheidungsjahren, und so gewiss sei es, dass der Staat nicht untergehe. Allein 1) der Begriff eines Wahrzeichens (אות) v. 11., welches dem Ahas gewährt werden soll, bringt es nothwendig mit sich, dass derjenige, dem es gegeben wird, des Erfolges durch eigene Erfahrung gewiss werde. 2) Immanuel soll, nach Hengstenberg, als symbolischer Name zur Bezeichnung der göttlichen Natur in Christo und des Heiles, welches er den Seinen gewähren wird, gelten. Allein abgesehen davon, dass diese Zweideutigkeit, welche übrigens

sich auch nicht verkennen, dass die bestimmte Aufeinanderfolge von Gericht, Auferstehung, Erscheinung

schon Hieronymus in dem Namen gefunden, völlig fremdartig ist, so sagt der Name auch nach bestimmtem Sprachgebrauch immer nur den göttlichen Schutz und die göttliche Hilfe aus. Hengstenberg beruft sich noch auf c. 9, 1—5., wo der Messias אל גבור starker Gott genannt werde. Allein a) ist gar kein absehbarer Zusammenhang zwischen c. 7. und 9. (wohl aber zwischen c. 9. und 11.). b) Wie der Ausdruck: „starker Gott" zu verstehen sei, hat Hitzig z. Jes. S. 112. gezeigt: „Der künftige Retter wird so von dem Göttliches und Menschliches nicht scharf trennenden Orientalen mit Uebertreibung genannt, insofern er göttlicher Eigenschaften theilhaftig wird c. 11, 2., der göttliche Geist σωματικῶς, in seiner ganzen Fülle, Luc. 3, 22. Col. 2, 9., im Messias erscheint." 3) Im ganzen A. T. findet sich nicht eine Spur von dem Glauben an eine übernatürliche Geburt des Messias durch eine Jungfrau. Mich. 5, 1—7. ist möglicherweise weder von der Präexistenz des Messias, noch von seiner Geburt durch eine Jungfrau die Rede, denn eine Gebärerin (יוֹלֵדָה v. 2.) ist keine virgo illibata. Die Stelle besagt nur, dass der künftige Herrscher hervorgehen solle aus dem alten Davidischen Hause; es wird ein menschlicher Davidssohn und der Erfolg seiner kriegerischen Thaten verkündigt. Selbst die Meinung, dass der Messias in Bethlehem geboren seyn müsse, setzte sich erst fest, als man die Worte v. 1. urgirte, eben so wie sich aus Jes. 11, 1—5. der Gedanke entwickelte, Jehova werde den David wieder erwecken, Jer. 30, 9. Ez. 34, 23. 37, 26. Dass Micha aber in jener Weissagung die Stelle des Jesaias c. 9, 11. ff. vor Augen gehabt habe, ist wahrscheinlich. Hitzig, zum Jes. S. 113. — Bei Jesaias c. 9, 1—6. und 11, 1—5. an Jesus zu denken, ist schon desshalb unstatthaft, weil namentlich die Prädikate 11, 3. 4. nicht auf ihn passen würden. Es wird dort zwar wirklich ein zukünftiger Messias, aber ein politischer verkündigt, und die Prädikate, zu deren Erklärung von Gesenius und Hitzig längst das Richtige beigebracht ist, erklären sich theils aus dem übertreibenden Geiste des Orients, theils daraus, dass Jesaias die Erfüllung seiner Hoffnung einer unbestimmten, schrankenlosen Zukunft überlassen musste; daher die ideale Schilderung. — Hos. 3, 5. wird David nicht Gott genannt, sondern David steht

des Messias, in unserem Buche zuerst am schärfsten gezeichnet ist und das Dogma von den letzten Dingen

für Davidische Dynastie. — Besonders deutlich soll nach Hengstenberg (S. 218.) die Stelle Mal. 3, 1. seyn. „Jehova sagt dort, er wolle einen Gesandten aussenden, der den Weg vor ihm bereiten solle, und gleich darauf heisst es, nachdem diess geschehen, werde der Messias erscheinen. Die Erscheinung Jehovas und die Erscheinung des Messias werden also identificirt. Der Messias erhält den Namen הָאָדוֹן, der sonst zugestandener Maassen nie anders als von dem höchsten Gotte vorkommt. Diesem höchsten Gotte, dem Leiter der Theokratie, dem Könige der Israeliten, wird sonst immer der Tempel als sein Eigenthum zugeschrieben. Nach Maleachi ist der Tempel ein Eigenthum des Messias (v. 3.). Dieser muss also wahrer Gott und mit dem Jehova durch eine innere Einheit des Wesens verbunden seyn. V. 2. ff. wird ihm eine göttliche Verrichtung, das sonst immer dem Jehova zugeschriebene Gericht über die Gottlosen beigelegt." Nach dieser Erklärung wird vorausgesetzt, dass v. 1. מלאכי ein anderer sey als מלאך ברית, dieser aber sei identisch mit dem folgenden הָאָדוֹן und bedeute den Messias. Allein מלאך ברית bedeutet eben so wenig, als jemals מלאך יהוה oder מ׳ אלהים, den Messias; vielmehr ist der in מלאכי gemeinte Bote eins mit dem מ׳ ברית. Dieser Bundesengel ist aber kein anderer, als der Prophet Elia (v. 23.), „der noch die Gottheit vernahm in ihrem stillen Wehen," von welchem Maleachi verkündet, dass er vor dem grossen Tage des Ewigen werde wieder gesendet werden. Der Prophet führt aber diesen Namen, weil er den neuen Bund vermitteln soll, welchen Jehova nach dem anderen Jesaia mit seinem Volke schliessen wird. Auch Maleachi erhofft nicht mehr einen Spross aus Davids Hause, sondern eine rein theokratische Herrschaft, wie einst unter Mose und Samuel, denn הָאָדוֹן ist kein anderer als Jehova selbst, der auch v. 2. ff. Subject ist.

So halten wir also an der Ueberzeugung fest, dass die Hebräer im A. T. niemals einen durch übernatürliche Weise von einer Jungfrau erzeugten, mit Gott in materieller Einheit verbundenen Gottessohn erwartet haben. Dass auch Jesus selbst sein Verhältniss zur Gottheit nicht für materielle Wesenseinheit erklärte, dafür bürgt seine überall der Gottheit sich unterordnende Fröm-

schon ausgebildeter erscheint, als in früheren Schriften. Vgl. S. 564. — In späteste Zeit führt uns auch die Angelologie des Buches; die Engel erscheinen hier schon ganz in der Gestalt, in welcher sie aus dem späteren Parsismus ins Judenthum herüberkamen. S. 164. f. 176. f.; hier findet sich zuerst die Unterscheidung niederer und höherer Engel, 10, 5. S. 493., und die Lehre von den Schutzengeln, 10, 13. S. 501. ff. „Eigenthümlich," bemerkt noch de Wette [57]) „sind dem B. Daniel auch die Namen Gabriel und Michael, und, wie der analoge Raphael im B. Tobia, einer späteren, unter persischem Einflusse gebildeten Engellehre entlehnt. Vergebens behauptet Hengstenberg (S. 169.), diese Namen hätten in unserem Buche, wie im B. Tobia, die Bedeutung von Beinamen; denn man sieht nicht ein, warum der eine gerade Gabriel (Mann Gottes) und der andere Michael (wer ist wie Gott?) heisst; auch ist es unrichtig, wenn behauptet wird, dass diese Namen überall, wo sie in der späteren jüdischen Theologie vorkommen, deutlich in Beziehung auf das B. Daniel gebraucht würden; die Stellen bei Eisenmenger II.

migkeit. Die Propheten hofften auf einen Sohn Davids, einen König der glücklichen Zukunft, einen gottgeliebten Menschen; und wenn auch bei einigen, wie im zweiten Theile des Jesaia und bei Maleachi, die Hoffnung allmälig schwindet, dass das so lange erwartete Heil für Israel von einem Spross des Davidischen Hauses ausgehen werde, so spricht doch noch Ezechiel sie aus. Erst bei Daniel erscheint der Messias als ein über Dämonen und Engel erhabenes, vor- und überweltliches Wesen, welches, nachdem Gott selbst Gericht über die gottlosen Heiden gehalten hat (7, 11. 12.), und die bis dahin verstorbenen Israeliten auferweckt und die Bösen unter ihnen gerichtet sind (12, 2.), eine ewig dauernde Herrschaft über das, an Stelle der Theokratie von Gott begründete, Welt- und Gottesreich antritt. 2, 34. 44. 7, 14. In diesem Reiche wird dem wahren Israel Sündenvergebung zu Theil und mit ewigem Heile wird es begnadigt. 9, 24.

57) Allg. Encykl. a. a. O. S. 9.

S. 374. 379., wo ganz unabhängig die Hierarchie der Engel und eine Menge Namen, die sich meistens auf el endigen (als Seraphiel, Nuriel, Tammael, Schimschiel u. a.) angegeben werden, beweisen das Gegentheil. Gabriel und Michael sind da über die Elemente des Feuers und Wassers gesetzt, haben also ganz andere Functionen, als im Buche Daniel.“

8) Auch die Ascetik des Buches nähert sich stark dem Pharisäismus. Es scheinen sich schon die später noch mehr ausgebildeten, übertriebenen Vorstellungen der späteren Juden von der Kraft des Gebetes zu zeigen, 6, 11.; 2, 18.; 9, 3.; 10, 2.; S. 489.; in Folge des häufigen Gebetes werden ihm dann Offenbarungen zu Theil. Hieher gehört auch die Erhaltung von profaner Speise, I, 12. S. 25. f. 29.; das dreiwöchentliche Fasten, 10, 2. S. 490., das dreimalige Gebet, 6, 11., S. 280., das Forschen und Grübeln in der Schrift und die Auslegung eines prophetischen Stückes 9, 2. 24. S. 431.

9) Gewisse Vorstellungen führen uns in die späteste und sogar in die makkabäische Zeit. So sieht er die Zeit der Propheten in weiter Ferne, 9, 6. 10. 24., vgl. die Nachahmung bei Bar. 1, 22. 2, 20. 24. Die Aussage der Tradition stimmt aber mit den Ergebnissen der Kritik überein, dass Maleachi der letzte der Propheten gewesen sei, und da nun Maleachi um die Zeit des Esra (450) gelebt haben muss und Nehemia fast nur noch falsche Propheten kennt (Neh. 6, 7—14.), so muss das Prophetenthum 1 bis 2 Generationen nach Nehemia als erloschen betrachtet werden. Hengstenberg, S. 245., meint zwar vom Josephus, dieser behaupte die, wenn gleich sehr sparsame Fortdauer der Gabe der Weissagung; allein „wenn Josephus (Arch. 13. 10. §. 7. de bell. Jud. 1, 3.) vom Hyrcanus berichtet, ihm sei die Regierung, das Hohepriesteramt und das Prophetenthum zuerkannt worden, so ist dies, wenn nicht ein leerer Ehren-

titel, entweder eine rhetorische Floskel des Josephus oder die Meinung einer Sage, die gleich darauf von Josephus hinzugefügt wird, dass Hyrcan nämlich wohl gewusst habe, dass seine Söhne nicht lange regieren würden. Vielmehr berichtet das erste Buch der Makkabäer (14, 41. Vgl. 13, 42.): „Und es beschlossen die Juden und die Priester, dass Simon Lehrer und Hoherpriester auf immer seyn solle, bis ein wahrhafter Prophet auftreten würde.“ Dass schon unter Antiochus Epiphanes das Prophetenthum längst aufgehört hatte, bezeugt dasselbe Buch (4, 46. 9, 27.)“ [58]). Josephus selber setzt das Ende des Prophetenthums in die Regierungszeit des Artaxerxes I. Vgl. §. 2. — Die Vorstellung, dass das messianische Reich jeden Augenblick hereinbrechen könne, ist dem makkabäischen Zeitalter eigenthümlich. S. c. 2. 7. 8. (S. 395. f.) 9, 27. (S. 460.); 12, 2. (S. 563.).

10) Der Verf. verräth, wie er auch die Fiction zu bewahren sucht, zuweilen doch unwillkührlich die Zeit der Abfassung im makkabäischen Zeitalter. So c. 9, 19. durch die Gebetsworte: „Vollführe es und zögre nicht,“ Vgl. S. 410.; durch die Rechnung nach Sabbathsjahren, vgl. S. 432., und dadurch, dass 9, 24. der Tempel als vorhanden vorausgesetzt wird, vgl. S. 411. 433. Dass das Buch wenigstens nicht auf historischer Basis beruhe, beweiset c. 9, 8. Vgl. S. 419. Anm. h.

11) Andrerseits verräth der Verf. seine Maske durch die wiederholten Versicherungen, dass seine Weissagungen Wahrheit enthielten, vgl. 2, 45., S. 87.; 8, 26., S. 404.; 10, 1., S. 486.; 11, 2., und durch die Bemerkung, dass die Orakel verborgen und geheim bleiben müssten bis zur Zeit der Erfüllung (im makkabäischen Zeitalter), c. 8, 26. S. 404. f. 12, 4. S. 567.

12) Die wiederholte lobrednerische Aeusserung über den Daniel (c. 1, 19. 20. 5, 11. 12. 6, 4. 9, 23. 10, 11.)

58) Zunz, a. a. O. S. 13.

und das Hervorheben der eigenen Person (vgl. S. XXVII. ff.) kann eben so wenig vom Daniel selbst herrühren, als die lobpreisende Anerkennung der Gelehrsamkeit Esra's (Esr. 7, 6. ff.) von dem Schriftgelehrten dieses Namens. Das erbauliche Gerede von Hengstenberg, S. 220—224. vermag den Verdacht nicht zu beseitigen, der auf diesen Stellen ruht.

13) Auf die Eintönigkeit in der Erfindung, auf die Einförmigkeit und Gleichheit in den Darstellungen, welche aus denselben Elementen zusammengesetzt sind, kann man sich mit Recht als auf ein bedeutendes Zeugniss gegen die Aechtheit berufen. In jedem Abschnitte widerfährt dem Daniel oder seinen Gefährten dasselbe. Ueberall müssen die Mager erst rathlos erscheinen, damit dann Daniel auftrete und seine Weisheit leuchten lasse. Man vergleiche die Erzählung c. 2. von der Anzeige und Deutung des Traumes, welche von allen Magern nur dem Daniel möglich ist, mit dem Abschnitt c. 5., wo die Lesung und Deutung der Schrift, welche alle Weisen vergeblich versucht haben, allein dem Daniel gelingt; so auch c. 4., nur dass hier der König den Traum selbst erzählt, und als die Mager ihn nicht deuten können, Daniel ihn auslegt. C. 3. werden die drei Freunde, welche sich nicht zum Götzendienste verstehen wollen, auf die Anklage der Grossen in den Glühofen geworfen, aber durch einen Engel bewahrt, so dass sie vom Feuer verschont bleiben; c. 6. wird Daniel, weil er das Gesetz Jehova's nicht übertreten will, von den Grossen angeklagt, dann in die Löwengrube geworfen, aber durch einen Engel behütet, dass er von den Löwen unverletzt bleibt. In den Abschnitten c. 9. und 10—12. fastet Daniel aus denselben Motiven und betet um Aufschlüsse über die Zukunft des Volkes. Vgl. S. 489. Ein Engel bringt ihm dieselben. Ferner gelangen Daniel und seine Gefährten am Schlusse jeder Erzählung zu neuen Ehren und Würden, c. 2, 48. 49. 3, 30. 5, 29. 6, 29. — Die Ab-

schnitte c. 2. 3. 4. 6. schliessen überall mit Lobpreisungen Gottes, welche der Ausdruck der Bekehrung heidnischer Könige sind, und die prophetischen Abschnitte c. 7—12. haben alle denselben Ausgang, indem sie den Tod des Antiochus verkünden, und auch, wie c. (2.) 7. 9. 10—12. mit der Weissagung auf das messianische Heil abschliessen. — Die Könige erlassen überall ein Edict an ihre Unterthanen, worin befohlen wird, den Jehova allgemein zu verehren. C. 3, 29. 3, 31. ff. 6, 26—28. Alles dieses wiederholt sich aber in fast gleichem Ausdrucke.

14) Ein selbstständiger Prophet, wie der angebliche Daniel würde sich nicht c. 9. mit der Umdeutung einer fast gleichzeitigen Weissagung befasst haben. Zudem kann vor Esra noch gar nicht an eine Auslegung der Propheten gedacht werden. Vgl. S. 431.

15) Wäre das Buch authentisch, so könnte doch kein Anderer der Verf. seyn, als der von Ezechiel (c. 14, 14—20. 28, 3.) genannte und gerühmte Daniel; nun aber benutzt unser Verfasser schon stark den dem persischen Zeitalter nahe stehenden Ezechiel, vgl. §. 11. und §. 13. no. 7.: die Annahme der Identität ist also gradezu widersinnig.

§. 14.

Fortsetzung.

Am überzeugendsten spricht 16) gegen die Aechtheit der Character der Weissagung, und zwar ihre Bestimmtheit. 1) Die Propheten reden meist von der Zukunft in allgemeinen Bildern und Andeutungen; wo sie individualisiren, da ist es dichterische Sprachweise und die Vorherverkündigungen sind dann entweder gar nicht, oder nicht in der vorgezeichneten Weise eingetroffen. Dahin gehören die meisten messianischen Orakel, sofern sie einen politisch blühenden Zustand des jüdischen Volkes versprechen. Andere Beispiele sind: Jes. c. 7. wird die Zerstörung des jüdi-

schen Volkes durch die Assyrer geweissagt, was erst später durch die Chaldäer geschehen ist. C. 8, 4. und 17, 1—3. weissagt Jesaias den Fall von Damaskus und von Samarien, und verbindet den Fall der einen dieser Städte mit dem der anderen; er erwartet ein gemeinschaftliches Unglück werde über beide kommen, denn c. 8, 4. enthält ja sogar die Angabe der Zeit, innerhalb welcher das Unglück jene genannten Städte treffen soll. Diese Weissagung ging also nicht in Erfüllung, da Samarien wenigstens 18 Jahre später als Damaskus von den Assyrern erobert wurde, und beide Städte also nicht einerlei Schicksal in dem c. 8, 4. angegebenen Zeitraume traf. Jes. 13. und 14. wird die gänzliche Zerstörung Babylons durch die Medoperser und der Tod des letzten chaldäischen Königes geweissagt. Dieses traf nicht ein, da Cyrus die Stadt vollkommen verschonte und zur zweiten Hauptstadt seines Reiches machte, und der letzte babylonische König am Leben blieb. Jes. c. 29. wird eine Belagerung Jerusalems durch die eben heranziehenden Assyrer geweissagt; aber es kam nicht zur Belagerung, vgl. Jes. c. 36. 37. Fast alle Propheten weissagen den gänzlichen Untergang des edomitischen Volkes, Jes. c. 34. 43. Jer. c. 49. und der ganze Obadja; dies ist nicht eingetroffen, denn während des Exiles verbreiteten sich die Idumäer über einen grossen Theil des verödeten Landes und ein idumäischer König, Herodes der Gr., hat ja noch die Juden beherrscht. — Nach Jes. 23. vgl. Ez. c. 26—28. wird die Eroberung von Tyrus geweissagt, allein Nebukadnezar musste sich unverrichteter Sache nach Aegypten wenden. Nach Jes. c. 40. 45 46. soll gleich nach dem Exil Jerusalem auf das glänzendste aufgebauet werden und die reichsten und mächtigsten Nationen der Welt sollen dorthin wallfahrten und ihre reichen Geschenke niederlegen, eine ideale Hoffnung, hinter der Wirklichkeit und Erfahrung weit zurückgeblieben sind. Nach Hos. c. 9, 3

11, 5. sollen die zehn Stämme wieder nach Aegypten zurückgeführt werden, was nie erfüllt worden ist. — Lassen sich aber die Propheten wirklich auf Ereignisse ein, welche Jahrhunderte weiter liegen und wirklich eingetroffen sind, so sind ihre Weissagungen entweder anerkannt unächt, wie die Weissagung des Jerem. c. 50. 51. über Babel, welche unter der Hülle dieses berühmten Namens die Zeitbegebenheit vorträgt, oder eine richtige Auslegung verwahret vor falschen Annahmen, wie bei Sach. 9, 1—8., wo nicht von „Alexanders Siegen fast mit historischer Deutlichkeit" die Rede ist, wie Hengstenberg vermeinet, sondern von einem jüdischen Könige, wahrscheinlich von dem Usia [59]); oder endlich, der Prophet stehet wirklich in der Zeit, welche er so genau schildert, als in seiner Gegenwart; so der Verf. von Jes. c. 13. und 14., c. 21, 1—10. und vom ganzen zweiten Theile des Jesaia [60]). Von der politischen Geschichte, von Vorausverkündigungen der Verhältnisse profaner Reiche zu einander, mit aller Sorgfalt und Nacktheit eines Chronikschreibers, findet sich keine Spur bei den Propheten. Sehen wir nun aber, wie unser Verfasser mannigfache Verstösse gegen die Geschichte der Zeit begeht, in welche er sich stellt, und andrerseits in seinen Weissagungen auf Jahrhunderte hinaus mit der genauen Vorhersagung des Einzelnen schliesst, und die Zeit vom Untergange der persischen Herrschaft bis auf den Tod des Antiochus Epiphanes mit dem Detail eines Geschichtsbuches beschreibt: so tritt er dadurch völlig aus dem Bereiche der prophetischen Anschauung heraus und seine Ora-

59) Vgl. Hitzig über das Orakel Sach. IX—XIV., in den theol. St. u. Kr. 1830. II. 1. S. 27. ff.

60) Vgl. die neueren trefflichen Erörterungen von Stähelin in den Bemerkungen über Jes. 40—66. in den Theol. St. u. Kr. 1830. I. S. 86. f., und von Hitzig zum Jes. S. 463. ff. gegen Hengstenberg in der Christologie, I. S. 169. fl.

kel erweisen sich als vaticinia ex eventu. Wie lässt es sich denken, dass der Geist, der genaue Aufschlüsse über die fernste Zukunft gab, doch dem Propheten über seine Zeit nicht Untrüglichkeit gewährte! Sollte der prophetische Blick, welcher getrübt war über die nähere Zukunft, je weiter und weiter er vordrang, um so schärfer geworden seyn, um dann plötzlich da, wo mit dem Antiochus Ep. die geschichtlichen Weissagungen abgeschlossen werden, wieder völlig zu erblinden und nur über eine weite, dunkle Nacht hinaus, in das Reich Christi vorzudringen? Wahrlich, es ist eine starke Anmuthung, sich also den prophetischen Horizont zu denken! Wären diese historischen Orakel für das vermeintliche Zeitalter des Verf. doch auch vollkommen zwecklos gewesen! Denn tritt auch der sittliche Geist bei den späteren Propheten, wenn sie wider auswärtige Reiche reden, schwächer hervor, so bleibt doch zwischen ihnen und den Vorhersagungen bei Daniel ein bedeutender Unterschied, da diese mehr dazu geeignet sind, die Neugierde zu befriedigen, als zur Ermahnung und Ermunterung zu dienen. Wie hätte dieser Fall aber auch überhaupt eintreten können? Das Buch Daniel sollte ja nach c. 8. und 12. verborgen und geheim gehalten werden bis auf den Tag der Erfüllung? Denn wie wird man dort die Aufforderung mit Hengstenberg auf eine innerliche vorzunehmende symbolische Handlung beziehen, und auf monströse Weise die Imperative in Futura Passiva auflösen können? Ueberhaupt würden aber solche Weissagungen mit der göttlichen Oekonomie in Widerspruch getreten seyn, wie schon früher (S. LXII.) hinsichtlich der Wunder gezeigt worden ist. — Der Verf. weicht aber auch 2) in den genauen chronologischen Angaben, in denen er sich selbst auf Tage einlässt, von der sonstigen Weise der Propheten ab. Nach Zeit und Stunde berechnet er die Zeit des kommendem Heiles, — eine Kenntniss, welche Christus selbst den Engeln des Him-

mels absprach. Als Beispiel chronologischer Genauigkeit soll nach Hengstenberg zwar die interpolirte Stelle Jes. c. 7, 8. gelten, allein dass die Worte: „und binnen 65 Jahren ist Ephraim zertrümmert und kein Volk mehr“ ein Glossem sind, können nach den gründlichsten und überzeugendsten Untersuchungen von Gesenius, Hitzig und Köster nur Taube und Blinde fernerhin noch leugnen wollen. Ferner beruft der Kritiker sich auf die 70 Jahre, welche bei Jeremias als Zeit der babylonischen Dienstbarkeit sich angegeben finden; allein es ist ausgemacht, dass die Zahl als eine runde und unbestimmte gesetzt werden muss. S. 430 f. 481. Ferner kann die Zeitbestimmung von 15 Jahren bei Jes. 38, 15. nichts erweisen, da das Stück ein vaticinium ex eventu und aus historischen Büchern entlehnt ist, welche mehrere hundert Jahre später niedergeschrieben sind. Ueberall sind die Zeitangaben der Zukunft für unbestimmte, wie selbst im Ausdrucke sich kund thut, zu halten. So wenn Jes. c. 16, 14. die Zeit des Unterganges der Moabiter auf eine Frist von 3 Jahren „wie eines Tagelöhners Jahre“ und c. 21, 16., welches Orakel wohl etwa zwei Jahre später abgefasst ist, das gleiche Schicksal der benachbarten Kedarener auf 1 Jahr bestimmt wird. An beiden Stellen sind die Assyrer die Feinde, welche die Moabiter und Kuschiten unterjochen sollen, und daher wird auch Jes. 20, 3, verkündigt, dass Cuschäa und Aegypten innerhalb dreier Jahre den Assyrern unterthan seyn sollen. Wie können nun aber diese Stellen auch nur im entferntesten als Parallelen für die Zeitberechnungen auf Tag und Stunde im Buche Daniel dienen können? — 3) In keiner Weissagung des A. T., ausser im Buche Daniel werden einzelne Schicksale von Reichen geschildert, welche zur Zeit der Verfasser noch gar nicht bestanden. Auch zugegeben, die Erkenntniss der Propheten wäre eine anschauliche gewesen, so lässt sich doch bei kei-

nem anderen Propheten zeigen, dass er sich so ganz in die Zukunft versetzt, dass er zu seiner Zeit gar nicht bestehende Reiche namentlich macht und sie auf dem höchsten Gipfel ihrer Macht und im Ruin erblickt. Ueberall, wo die Propheten von dem Untergange eines bestimmten Volkes weissagen, war dasselbe schon in ein gefährliches politisches Verhältniss oder selbst in Krieg mit dem zu zerstörenden Staate getreten. Daher droht Jesaias nur mit den Assyrern, Jeremias nur mit den Chaldäern, die Propheten des Exiles nur mit den Medern und Persern, nur der schon spätere Ezechiel droht auch mit den Scythen. Ez. c. 38. 39. So weissagt Jesaias c. 23. den Untergang von Tyrus noch ganz unbestimmt; erst Ezechiel nennt die Chaldäer und den Nebukadnezar c. 26. 27. Aus welchem prophetischen Zustande will man es also nun erklären, dass Daniel, der unter Cyrus sein Leben beschlossen haben soll, schon von dem Reiche Alexanders, ja von den Ptolemäern und Seleuciden, nach genauer chronologischer Abfolge weissagt? Hengstenberg, S. 185., giebt es zu, dass das Buch Daniel hierin weiter gehe, als die übrigen Propheten, jedoch fänden sich auch sonst Beispiele. So schleppt er Sach. 9, 13. herbei, welches Orakel sich auf Macedonien beziehe. Dass diese Annahme irrig sei, ist schon im Vorigen bemerkt worden; auch wäre ja das Orakel, da auch Ephraim gegen Javan kämpfen soll, in den Zeiten der Makkabäer gar nicht erfüllt worden. Ein merkwürdiges Beispiel, meint Hengstenberg, sei ferner Bileams Weissagung Num. 24, 14., die sich auf Alexanders Expedition beziehe. Allein sie bezieht sich vielmehr auf den Einfall der Griechen in Cilicien zu Sanherib's Zeit und ist vaticinium ex eventu [61]). Auf Mich. c. 4. und

61) Hitzig, Begriff der Kritik, S. 55. von Bohlen, allgem. Einl. zur Genesis, §. 17.

Jes. c. 39. kann man sich ferner nicht berufen, da Babylon in jener Zeit unabhängig und eine Wegführung dahin ganz in der Ordnung war.

Dass der Verf. im makkabäischen Zeitalter gelebt habe, erhellet endlich 17) daraus, dass er den Anbruch des messianischen Reiches gleich nach des Antiochus Epiphanes Tode ansetzt, eine Vorstellung die dem makkabäischen Zeitalter eigenthümlich war, vgl. S. 395. Dagegen meint Hengstenberg, S. 195—198., „wenn dem so wäre, so würde uns das doch nicht stören dürfen, denn es stehe nichts der Annahme entgegen, dass die Gabe der Weissagung dem Daniel nur bis auf einen gewissen Zeitraum zu klarer und bestimmter Anschauung ertheilet worden sei, wie der Herr auch andern Propheten nur bis auf eine bestimmte Zeit hin klare und bestimmte Aufschlüsse gewährte, hingegen die fernere Zukunft ihnen nur in allgemeinen, unbestimmten Umrissen offenbarte.“ Allein unser Verf. giebt auch nicht die leiseste Andeutung, dass zwischen dem Tode des Antiochus Epiphanes und dem Anbruch des Messiasreiches noch andere Ereignisse liegen, als Gericht und Auferstehung; er berechnet diese Zeit des Heiles sogar nach Tagen (c. 12.), und hat sich also, in den Vorstellungen seiner Zeit befangen, jedenfalls getäuscht. Es ist Thatsache, dass kein Prophet eine genau bestimmte Zeit für das göttliche Strafgericht, das dem Messias ja vorangehen sollte, zu bestimmen wagte (Sach. 13, 7.); nur aus der makkabäischen Zeit, wo man sich dem Messiasreiche unmittelbar nähergebracht glaubte und in den Leiden der Gegenwart das letzte Strafgericht erblickte, erklärt sich die Vorstellung unseres Buches. Hengstenberg, S. 198., gehet aber noch weiter und leugnet auch das Factum, dass der Verf. mit dem Tode des Antiochus seine Weissagungen abschliesse; er sucht nämlich die kirchlich orthodoxe Meinung wieder hervor und behauptet, dass, des c. 9.

zu geschweigen, auch c. 2. und 7. weit über Antiochus hinaus, bis auf die zweite Parusie reichen, denn die vierte der Weltmonarchieen bedeute das römische Reich. Allein es ist erwiesen, dass keine Weissagung über den Antiochus hinausreicht. Vgl. zu c. 2. S. 89. bis 99. zu c. 7. vgl. S. 300—322.; zu c. 8. vgl. S. 365. bis 383. 387—390.; zu c. 9. S. 442. ff.; zu c. 12. vgl. S. 563. 570. f.

§. 15.

Ueber die Geltung und Stellung des Daniel im Kanon.

Wir haben gesehen, dass die Tradition der Synagoge und älteren Kirche den Propheten Daniel, der im Texte, und zuerst bei den LXX. in der Ueberschrift erscheint, für den Verfasser unseres Buches gehalten habe; dass diess mit Unrecht geschehen sei, muss nunmehr als ausgemacht gelten. Vollkommen ist es aber erklärlich, warum diess Buch schon unter den Zeitgenossen so grosse Beistimmung finden konnte, dass kein Zweifel sich gegen seine Aechtheit regte und man es dem Kanon einverleibte. Die Gründe dieser günstigen Aufnahme, zu deren Anerkennung wir nach bewiesenem nichtauthentischem Ursprunge des Buches genöthigt sind, werden aber darin zu suchen seyn: dass das Buch vollkommen den Zeitbedürfnissen der makkabäischen Periode entsprach, die jüdischen Zeitvorstellungen, namentlich von der nächsten Nähe der messianischen Zukunft, unter dem Scheine des Alterthums bestätigte, und für den unkritischen Geist jener Periode nichts befremdendes enthielt, zumal jeder Zweifel an den Verfasser dadurch niedergeschlagen wurde, dass er, nach seiner Angabe selbst, bis auf den Ausgangspunkt seiner apokalyptischen Schilderungen verborgen und geheim bleiben sollte (c. 8 und 12.). Freilich meinen die Gegner (Hengstenberg, S. 236.), der Verf. unseres Buches müsse entweder ein Daniel zur Zeit des

Exiles, oder sogleich der boshafteste, unverschämteste Betrüger seyn, weil er ja für einen Daniel gelten wolle. Allein war es doch grade zur Zeit unseres Verfassers, und schon früher, allgemeine schriftstellerische Sitte, welche zuerst in Alexandria aufkam [62]), sich der Autorität eines berühmten Namens der Vorzeit zu bedienen, um den Schriften dadurch weiteren Eingang zu verschaffen, ohne dass man den Verfassern den Vorwurf eines beabsichtigten Betruges machen darf. Wenn Pythagoras unter dem Namen des Orpheus Gedichte verfasste, so geschah es nur, weil er in Art und Weise des Orpheus gedichtet haben wollte, und so viele andere, die Suidas s. v. Ὀρφεύς aufzählt; er ist in diesem Falle eben so wenig ein Betrüger zu nennen, als Heraklides, welcher Tragödien unter dem Namen des Thespis schrieb, oder Dionysius Methatemenes, welcher den Sopocles nachahmte, um jenen zu täuschen. Kann auch nicht geleugnet werden, dass Geldgier, Lobsucht, oder andere üble Absicht, zumal seit den Zeiten der Ptolemäer häufig solche Täuschungen veranlassten; dass z. B. der Geschichtsschreiber Anaximenes seinem Feinde Theopompus in tadelnswerther Gesinnung eine Schmähschrift gegen griechische Staaten unterschob; so ist es doch auch gewiss, dass ein solches Verfahren, unter fremdem Namen und Gewande aufzutreten, ursprünglich auf einer vollkommen unbescholtenen und reinen Absicht beruhte, und man sieht sich genöthigt, über den griechischen Philosophen Aristobulus, welcher orphische Gedichte interpolirte (im 2. Jahrh. v. Chr.), um sie zur Vertheidigung des Monotheismus zu benutzen [63]), über die Verfasser der untergeschobenen sibyllinischen Bücher, des Zoroaster, Pythagoras, Hermes Trisme-

62) Redepenning, in d. Stud. und Krit. 1833. H. 3. S. 837. f.

63) Gfrörer: Philo, II. S. 74. f.

gistos, Hermas, des Buches Henoch, Ascensio Jesaiae, des 4. Buches Esra, der falschen Clementinen, des testam. XII. patriarcharum und vieler anderer Apokalypsen, und sowohl jüdischer, als christlicher Bücher, ein vorsichtiges und milderes Urtheil zu fällen. Betrachten wir nun näher die Zeit und das Vaterland unseres Verfassers, so finden wir, dass seit dem Jahrhunderte, welches der Hasmonäischen Periode vorangegangen war (260—160. v. Chr.), wo überhaupt mancherlei und mannigfaltiges geschrieben ward, dass gewissermaassen zuviel Schreiben Tadel erfuhr, namentlich auch in Palästina die allgemeine Sitte herrschte, in historischen Hagadas, welche sowohl in aramäischer, als in griechischer Sprache, zu verschiedenen Formen, zu Sagengeschichte, Legende, Ausschmückungen, Bearbeitungen von Volkssagen, moralischen Erzählungen, Parabeln ausgebildet waren, unter der Hülle von Geschichten, zu denen berühmte Namen des Alterthums den Stoff liehen, Wahrheiten vorgetragen, Schwierigkeiten gelöst, Hoffnung und Trost bereitet wurden [64]). Als das älteste Monument dieser Gattung scheint das Buch Hiob gelten zu müssen. Hiob, dessen Tugend und Leiden sprichwörtlich geworden war, ist hier als historische Person angenommen, die Tradition ward für das Lehrgedicht benutzt, jedoch so, dass das Historische Nebensache blieb und das Didactische zur Hauptsache wurde. Im 50. und 51. Cap. des Jeremia wird schon der berühmte Name des Propheten entlehnt, um unter diesem die Begebenheiten vorzutragen; dem Chronisten erscheinen die Thaten des Esra in der Glorie des Wunderbaren und so wird der Uebergang zur Chronik gemacht, reich an Ausschmückungen der älteren Geschichte und an neuem Inhalte; den Namen des Jona gebrauchte man für die Fabel und mora-

64) Zunz a. a. O. S. 118. ff.

lische Dichtung; den Namen des Salomo, um ihm im Koheleth, den Sprüchen und dem Buche der Weisheit mannigfaltige Lehren und Ueberlieferungen zuzuschreiben; die Namen des David, Salomo, Heman, Ethan und Assaph, um ihnen Lieder in den Psalmen zuzueignen, weil sie als Weise und Dichter aus der Davidischen Periode berühmt waren. Die Verfasser von Tobias, Judith und Baruch versetzten sich in alte Zeit und nahmen den Schein des Alterthums an; die Einschaltung von Serubabel in dem sogenannten Pseudo-Esra ist ein solcher späterer Zusatz; Manasses Gebet erst ein Erzeugniss der Chronik; den Zusätzen zu Esther, zu Daniel, den Makkabäischen Büchern, der Erzählung vom Aristeas liegt dieselbe Absicht zum Grunde. Diese Sitte, dass ältere Autoritäten für jüngere Erzeugnisse bürgen mussten, bestand bei den Juden noch Jahrhunderte hindurch (Vgl. Zunz a. a. O. S. 315. f. 405. ff.). „Man verleugnete die Individualität — bemerkt Zunz, S. 316. — „man dachte, schrieb und lehrte im Geiste des älteren Heros und für das untheilbare, ewige Israel: daher verschwindet der Schreiber vor der göttlichern Autorität, das Einzelne versinkt in der Gesammtheit.“ Muss nun also auch der Verfasser des Buches Daniel als ein Betrüger gelten, weil er dem allgemeinen schriftstellerischen Character seiner Zeit folgte? Gleich Anderen vor und nach ihm lässt er einen Propheten der Vorzeit lehrend und weissagend auftreten, zeigt gleich anderen Nachahmern zwar minderes Talent als seine Muster, aber Geschick in der Nachahmung der Form: er lehnt sich an die Geschichte Josephs und seiner Traumdeutungen an, ahmt die Propheten in einzelnen Anklängen, Bildern und Schilderungen nach, ist reich an mythologischer Gelehrsamkeit und Ueberladung, namentlich in der Fortbildung der Angelologie und lässt es an grotesker Darstellung in Geschichte und Symbol nicht fehlen. Ohne aber ängstlich über die Form zu wachen, da sie als Einklei-

dung nur Nebensache blieb, war es ihm einzig um die Hauptsache zu thun: die Frommen zu stärken, die Abtrünnigen zu ermahnen, die Leiden der Gegenwart als Strafgericht für begangene Sünden darzustellen, aber auch ein Ende derselben, die Läuterung und Entsühnung, und somit das nahe Heil der Zukunft zu verheissen. Ein wahrhaft frommer Sinn trieb ihn an, zur Bewahrheitung der Lehre, die in ihm zur Ueberzeugung gediehen war, zur Befestigung der schwankenden Gemüther in bedrohter Zeit, diese Fiction zu wählen und den alten Prophetengeist heraufzubeschwören, dass er zeuge vor seinem Volke von der Fürsorge des Gottes seiner Väter. Wir vermögen in diesem Verfahren nichts zu entdecken, was uns verleiten könnte, ihn einen Betrüger zu nennen. Wäre er ein solcher, so müsste auch der alte Daniel, gesetzt dieser wäre der Verfasser, als ein Täuscher gelten, weil er unmittelbar mit dem Tode des Antiochus den Eintritt des Messiasreiches verkündet haben würde! Ist aber ein makkabäischer Jude der Concipient, so ist er in beiden Fällen, hinsichtlich der Fiction und jener Weissagung gerechtfertigt, da Sitte und Vorstellungen seines Zeitalters ihn dazu berechtigten. Ward die Ausführung des Werkes auch behindert durch einen, jener Zeit eigenthümlichen, Mangel an Anschauung und Kenntniss früherer Geschichte, so lag doch in den Zeitbedürfnissen die dringendste Veranlassung zu Form und Inhalt desselben.

Die Idee des alttestamentlichen Kanon haben wir darin zu setzen, dass er treue Urkunden enthalten soll, welche uns das Judenthum nach allen Seiten hin erkennen lassen und uns eine vollständige Vorstellung von demselben verschaffen. Somit haben wir also kein Recht, das Buch Daniel unter die Apokryphen zu verweisen, oder es für unkanonisch zu halten, vielmehr bildet es, gleich der nichtauthentischen Apokalypse im N. T. den vollen Schluss im Alten und ist völlig kanonisch; denn 1) die apokalyptische Idee von der Er-

scheinung des Messias und seinem Reiche, welche als ein eigenthümliches, aus dem alten Prophetenthum hervorgegangenes Produkt des jüdischen Geistes gelten muss, gehört zum wesentlichen Inhalte des Buches. Jene Grundidee: die Zukunft des Messiasreiches auf Erden, ist hier zuerst zur vollen Erscheinung gekommen; die früher mehr allgemein gehaltenen Erwartungen von Gericht, Auferstehung und Messiasreich sind hier schon bestimmter und concreter geworden und haben einen Stufengang gewonnen, ja ohne dieses merkwürdige Buch würde das Verständniss späterer Vorstellungen im Judenthum uns um vieles erschwert, wenn nicht unmöglich werden, zumal Vieles im Daniel aus der im Volke sich selbst fortbildenden Lehre genommen ist und nicht dem Verfasser allein angehört. Aber auch 2) in der Entstehungsweise des Buches, da seine Abfassung durch besondere Zeitverhältnisse bedingt ist und auf wahrem praktischem Bedürfnisse und Berufe beruht, spricht sich sein kanonischer Character und Werth aus. 3) Wegen seiner Form, welche die alttestamentliche Analogie, namentlich im Ezechiel und Sacharja für sich hat, ist es kanonisch. — Wäre die Stellung des Buches in die dritte Sammlung aber auch nicht durch die Zeit seines Bekanntwerdens bedingt worden, so würde es doch mit Recht in dieselbe und nicht unter die Propheten gestellt worden seyn, da seine spätere Abfassung erwiesen ist und es somit die von Moses bis auf Maleachi ununterbrochene Offenbarung (vgl. S. XI. LV.) unterbrechen würde.

§. 16.

Von der Veranlassung, der Tendenz und der Grundidee des Daniel.

Das Buch Daniel ist durch eine wahrhaft historische Situation und durch die Bedürfnisse des Volkes veranlasst, zur Zeit des Druckes, welchen das Volk unter Antiochus Epiphanes erlitt, und hat durchaus

eine praktische Tendenz. Dieselbe ist also paränetisch, d. h. tröstend, ermahnend und im Glauben stärkend, und zwar 1) indem der Gedanke oft wiederholt, und theils in Parabeln umschrieben, theils gradezu ausgesprochen wird, dass Jehova den Vorzug habe vor den unmächtigen Götzen und den Sieg über alle behalten werde. Vgl. 2, 19. 3, 28. 32. 4, 14. 22. 28. 47. 5, 21. 23. 6, 27. An der Vorstellung von der Einzigkeit und Erhabenheit, der Unwandelbarkeit und Unerschütterlichkeit ihres Nationalgottes hafteten die Juden mit dem Verfalle der Theokratie grade stärker als jemals und richteten dadurch ihren vielfach gekränkten Stolz auf [65]). Paränetisch ist 2) das Buch für das jüdische Volk, indem die Leiden der Gegenwart als ein Strafgericht für begangene Sünden dargestellt werden, vgl. S. 395., für den Antiochus und alle antitheokratisch Gesinnten, indem sie durch Vorbilder gewarnt werden und ihnen ihr Schicksal vorgehalten wird. 3) Sie werden ermahnt zur genauen Befolgung asketischer Vorschriften und erweckt zu lebendigem Glauben. 4) Sie werden ermahnt und getröstet durch die Verheissung des Gerichtes, (vgl. S. 327. 564.), der Auferstehung (S. 365.), der Sündenvergebung für die Standhaften (S. 435.) und der Nähe des vollendeten messianischen Reiches auf Erden, welches die Frommen zur Herrschaft, Ruhe und Herrlichkeit des ewigen Lebens erheben, aller antitheokratischen oder antimessianischen Gewalt aber ein Ende machen werde, c. 2. 7—12.; dieser Inhalt ist also apokalyptisch-prophetisch. Der erste Theil des Buches, c. 1—6., ist ausser den Stellen, in denen die Annahme der Jehovareligion durch die Heiden prophetisch verkündigt wird, und mit Ausnahme von c. 2., ohne prophetischen Inhalt. Die eigentliche Grundidee in c. 2., und im ganzen zweiten Theile, c. 7—12., ist die apokalyptische,

65) Hartmann: Die enge Verbindung u. s. w. S. 44—46.

und der wesentliche Inhalt ist wie in allen anderen Apokalypsen: die Zukunft und Vollendung des göttlichen Reiches auf Erden, im Kampfe mit der antitheokratischen Welt, dargestellt in symbolisch-prophetischer Form, d. h. in Gesichten und Erscheinungen. Durch diesen apokalyptischen Inhalt ist Daniel von den alten Propheten wesentlich unterschieden und ihnen in der Ausbildung des prophetischen Gedankens voraus, insofern die ἀποκάλυψις, als ein historischer Begriff genommen, erst die weitere, concrete Entwicklung, Anwendung und symbolische Ausschmückung der prophetischen einfachen Bilder und Gedanken von der Zukunft des messianischen Reiches ist, und zwar in und nach bestimmten Zeitverhältnissen, in welchen es sich vollenden soll [66]. Ist die Apokalyptik des Daniel also auch wesentlich prophetisch, so verhält sie sich doch zur eigentlichen προφητεία, wie eine weitere Entwicklungsform zu den Grundideen früherer Prophezeiungen, was namentlich aus der Vergleichung des reinprophetischen Jesaias mit dem durchaus apokalyptischen Daniel erhellet. Finden sich auch in allen Propheten nach dem Exile apokalyptische Elemente, „als nach geschehener Erfüllung des vornehmsten Inhaltes der früheren Weissagung durch die Rückkehr des Volkes, der Gedanke einer unbegränzten Zukunft immer stärker hervortritt, die prophetische Schilderung des persönlichen Messias und seiner Erscheinung schon sehr in das Besondere und Concrete einzugehen strebt, und die historischen Verhältnisse, unter denen das messianische Reich in die Erscheinung treten soll, zum Theil, wenn auch sehr fragmentarisch bestimmt werden, so tritt doch zuerst und allein im Daniel die alt-

66) Vgl. die vortreffliche Ausführung des Begriffes der alt- und neutestamentlichen Apokalyptik bei Lücke, Versuch einer vollständigen Einl. in d. Offenbarung Johannis (Bonn. 1832.) S. 23. 42.

testamentliche Apokalyptik in ihrem vollen Unterschiede von der früheren Art, vor der Rückkehr des Volkes aus dem Exile, deutlich hervor, und er kann als Prototypus der gesammten so jüdischen wie christlichen Apokalyptik angesehen werden [67]).“ Die älteren Weissagungen waren nach dem Exile in ihrer praktischen Beziehung erfüllt, denn das Volk war heimgekehrt aus der Fremde, aber das von den früheren Propheten verheissene Heil war grösser und erhabener, als die Erfüllung in der Gegenwart. So ward denn der prophetische Geist auf's neue angereizt; im festen Glauben an die Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes bildeten sich neue messianische Weissagungen aus den früheren unerfüllten Prophezeiungen und jemehr die äussere Bedrängniss und der Druck unter fremden Herrschern anwuchs, um so entschiedener, bestimmter und concreter bildete sich die Idee. In einer solchen Zeit lebte aber unser Verfasser, und ohne eben originell Neues zu schaffen, gab er die gangbaren Vorstellungen seiner Zeit wieder. — Nach diesen Bemerkungen brauchen wir kaum daran zu erinnern, dass jede andere Art, den Zweck des Buches zu bestimmen, verfehlt zu nennen ist. So nahmen Bertholdt (Comment. S. 42—49. Einl. S. 1531. ff.) und Eichhorn einen historischen Zweck des Buches an und hielten diese Abschnitte für, in Orakelton vorgetragene, Einkleidung der Geschichte oder Begebenheiten, welche Unwissenheit und Aberglaube der späteren Aufzeichner mit abentheuerlichen Zusätzen ausgeschmückt hätten; das Ganze sei daher bloss ästhetisch zu betrachten [68]). Fälschlich behauptete auch Griesinger (a. a. O. S. 80. ff.), die Beispiele, welche in den Schick-

67) Lücke, a. a. O. S. 33.

68) Dagegen erklärten sich schon nachdrücklich Gesenius am (S. LI.) a. O. S. 633.; Griesinger, a. a. O. S. 6.; Bleek, S. 246. ff. und Aa.

salen der chaldäischen und medischen Könige und im zweiten Theile in den Schicksalen des Königes Epiphanes aufgestellt würden, hätten eine „rein moralisch-didaktische Tendenz;“ alle Aufsätze seien als lehrreiche Dichtungen anzusehn, deren ἐπιμύθιον überall sei, dass Jehova über alle Feinde erhaben sei, dass er allein die Schicksale der Königreiche bestimme, dass er seine Verächter und die Feinde seines Volkes nicht unbestraft lasse, aber die Juden, seine Lieblinge, zu retten wisse. — Allein bei dieser Auffassung ist das vorherrschend apokalyptische Element unseres Buches völlig übersehen, auch tritt, wie Bleek (a. a. O. S. 249.) bemerkt, eine solche „moralische“ Tendenz nirgends besonders hervor, am wenigsten da, wo man es am ehesten erwarten sollte, in dem Ausgange eines jeden Abschnittes. So würde sich der Verf. c. 9. gewiss nicht so mit der Berechnung der 70 Jahre abgemühet haben, wenn er blos beabsichtigt hätte, zur „Warnung für Andere“ am Beispiele des Antiochus Epiphanes zu zeigen, wie es Fürsten ergehe, die sich wider den Jehova auflehnen.

§. 17.

Von der Form des Buches.

Das Buch zerfällt in zwei Theile. Nach einer historischen Einleitung (c. 1.) folgt eine Reihe von Parabeln und Apologen, untermischt mit prophetisch-symbolischen Darstellungen (c. 2. 4.). Der zweite Theil enthält, neben einer kurzen Angabe der Zeit und Situation des Propheten während der Offenbarung, rein prophetisch-symbolische Darstellungen. Einzelnes, wie das Auftreten der Engel (10, 5.), die Schilderung des Alten der Tage (c. 7.) und des Gerichtes, die ausgeführtere Darstellung der Thiersymbole und weitere Ausmalung überkommener Bilder gehört dem Verf. an, sonst entlehnt er das Meiste aus der älteren Literatur und vornämlich schliesst es sich an den Eze-

chiel und Sacharjah an. Ueberall herrscht die Gestalt der Erzählung. Seine Muster belehren uns aber schon, dass er sich von den älteren Propheten weit unterscheidet. Bei diesen ist die Darstellung einfacher, die Sprache symbolisch und allegorisch, aber nur bildlich in der Sprache selbst, und die Visionen, wie die des Elia (1 Kön. 19, 9.), des Micha, (1 Kön. 22, 17. ff.), des Jesaia (c. 6, 1—3.), seltener und kürzer und ohne Vergleichungspunkt mit Daniel und seinen Mustern, in welchen lange, fast dramatische Visionen, componirte symbolische Handlungen vorherrschend sind. Der apokalyptischen Darstellung, welche die Zukunft enthüllen will, ist es eigenthümlich, die Offenbarung durch göttliche Gesichte und Träume zu vermitteln, und, wo die Sprache nicht ausreicht und die Worte vergebens nach Anschaulichkeit ringen, ein Bild der dunklen Zukunft aufzustellen, worin die Apokalypse des N. T. das vollendetste Muster ist. Die Zukunft erscheint unserem Verfasser aber als solche, nicht in himmlischer Gegenwart wie in der Apokalypse; noch schaut er den Messias und sein Reich nur als Vorbild, noch alles Messianische nur von ferne, was dem neutestamentlichen Apokalyptiker schon gegenwärtig und in seiner vollen historischen Wesenheit klar und anschaulich wird, da ihm alles, was sich aus der einmaligen Erscheinung des langersehnten Messias entwickeln soll, als durch seinen Geist bewahrheitet, im Voraus vollkommen gewiss, bestimmt und gegenwärtig ist. Theils kommen dem Propheten diese Visionen nun in heiliger, wacher Ekstase, c. 8. 9. 10—12., wie bei'm Ezechiel und überall in der Apokalypse, theils im Traume, (c. 7., vgl. S. 293.), wie im Pseudoesra und im Buche Henoch, c. 13, 9. 82, 9. 84, 1. ff. 89, 50. Die Scene ist meist an Flüssen, c. 8. und 10., wie bei'm Ezechiel; weil aber die Visionen mehr verhüllen, als aufdecken, werden durch himmlische Boten und Stimmen dem Propheten die Bilder ausgelegt, c. 7, 16.

(S. 343.) c. 8. 10—12., wie beim Sacharjah. Dass diese Ekstasen und Visionen, obgleich als Thatsachen dargestellt, doch nur für erdichtet zu halten sind, wie im Henoch und anderen Schriften solcher Art, versteht sich bei unserem Verfasser von selbst, wenn gleich die Möglichkeit und Denkbarkeit des ekstasischen Zustandes wahrer Propheten, wie bei'm Jesaias (c. 6.) nicht geleugnet werden kann. Dazu kommt, dass die Visionen zu lang sind, was der Natur der Ekstase widerspricht, und sie überall als eine besonnene Nachahmung alttestamentlicher visionärer Darstellungen erscheinen.

§. 18.

Ueber die Quellen des Buches und dessen Typik im ersten Theile.

1) Der Verfasser folgte, wie wir schon früher gesehen haben (S. LXXXII.), der Sitte seines Zeitalters, berühmten Namen des Alterthums Schriften unterzuschieben. Der Held seines Buches, der als Glaubensheld, als Traumdeuter und als Weissager auftritt, heisst Daniel [69]), und aus der ganzen Anlage des Buches erhellet, dass der Verf. unter unserem Daniel den gemeint wissen wollte, welchen Ezechiel c. 14, 14—20. als ein bekanntes Muster der Gerechtigkeit zwischen Noah und Hiob stellet, und c. 28, 3. als ein

69) Es kommen mehrere Personen dieses Namens vor, vgl. 1 Chron. 3, 1. Esr. 8, 2., vgl. Neh. 10, 7. In dem Namen דָּנִאֵל LXX. *Δανιήλ*, wie auch Ez. 14, 14. 20. 28, 3. geschrieben steht, ist der Laut i entweder äusseres Zeichen des St. constr., wie in גַּבְרִיאֵל, so dass die Bedeutung wäre: Richter Gottes, oder er deutet das Suff. an, also: Mein Richter ist Gott. Weil man das Wort aber danījel las, so wurde es später auch geschrieben דָּנִיֵּאל danijjel (Dan. 1, 6. 1 Chr. 3, 1). Ewald, krit. Gr. S. 120. Anm. 2. Falsch andere: Gott richtet mich; das wäre דָּנַנִּיאֵל, vgl. 1 Mos. 30, 6.

Allen bekanntes Muster von Weisheit dem Könige von Tyrus vorhält. Darum heisst er denn auch in unserem Buche איש חמודות (9, 23. 10. 11. 19.), grade wie beim Ezechiel c. 14, 14. 20. Die Annahme aber, welche auch Kirms (a. a. O. S. 59. ff.) wieder verfochten hat, dass nun auch beide Daniel identisch seien und auch der Daniel des Ezechiel im Exile gelebt habe, dass der Verf. zugleich Sagen, welche über diesen im Umlauf waren, benutzte, entbehret alles Grundes. Dabei kommt man *a)* in grosse Verlegenheit wegen des Alters, denn jene erste Weissagung des Ezechiel fällt nach c. 8, 1. (vgl. 28, 3.) ins sechste Jahr des Exiles des Propheten, etwa fünf Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, 593 v. Chr. Wäre nun auch Daniel im 3ten Jahre des Jojakim wirklich weggeführt, vgl. Dan. c. 1, 1., so wäre er doch nicht über 14 Jahre alt gewesen, da er ebenda (vgl. S. 19.) v. 4. יֶלֶד genannt wird; hätte also zur Zeit der Weissagung des Ezechiel c. 14. etwa ein Alter von 30 Jahren gehabt; wurde er aber erst, laut einer anderen Berechnung, mit dem Jojachin weggeführt, gar erst 22 Jahre. Wie konnte ihn also Ezechiel damals schon als ein bekanntes Muster der Gerechtigkeit neben Hiob und Noah nennen, und als Muster der Weisheit dem Könige von Tyrus gegenüberstellen? Es fällt schwer, diess mit Kirms (S. 60.) wahrscheinlich finden zu können. Offenbar dachte also Ezechiel nicht an eine Person seiner Zeit, sondern wie bei Hiob und Noah an eine der Vorzeit; in unserem Buche dagegen tritt Daniel als eine schon bekannte Person auf, so dass dem Verf. der Daniel des Ezechiel vorgeschwebt haben muss, ohne dass wir mit Bleek anzunehmen brauchten, dass er dabei die Angaben Neh. 10, 7. 8, 2., wo ein Levit dieses Namens aus dem Geschlecht Ithamars zur Zeit des Exiles erwähnt wird, benutzt habe. Die Zeit des Exiles mit ihren Bedrängnissen für die frommen Verehrer Gottes gab ohnehin den geeignetsten Schauplatz für die Begebenheiten unseres Buches her. Den Namen

dieses bekannten Mannes des Alterthums benutzte nun der Verfasser für seine Darstellungen, damit er durch seine Schicksale und ihm in den Mund gelegte Weissagungen das Volk im makkab. Zeitalter tröste, ermahne und im Glauben stärke. So wurde ja auch die historische Person des Hiob für ein Lehrgedicht benutzt. Vielleicht ward die Sage vom Daniel, gleich der vom Hiob, erst später, nämlich im Exil bekannt, woraus es dann auch zu erklären ist, dass seiner im Ezechiel zuerst Erwähnung geschieht. Dass man aber auch noch später von ihm nicht viel zu erzählen gewusst habe, beweiset das Stillschweigen des Jesus Sirach über ihn. — *b)* Dass Sagen, in denen ein historisches Element vorhanden, und Legenden über den Daniel nothwendig zum Grunde liegen müssen, darf mit Gesenius, de Wette und Kirms keinenfalls angenommen werden. Nur c. 5. findet sich die Benutzung einer ohnehin falschen und irrigen Sage über die Eroberung Babylons und den letzten König der Chaldäer; dagegen schon c. 1. keine sichere Spur von einer Sage über die Schicksale Daniels und seiner Gefährten, wogegen die augenscheinliche Nachahmung der Geschichte Josephs spricht, die auch in den übrigen Abschnitten fortgesetzt wird. Auch bei diesen vermag man die Annahme von Sagen durch kein Zeugniss zu verbürgen; zu c. 2. vgl. S. 34. 35; zu 4. vgl. S. 145. besonders S. 151.; zu c. 6. vgl. S. 268. Ueberall dürfen wir mit grössester Wahrscheinlichkeit schliessen, dass reine Erdichtung vorliege, wenigstens lässt sich aus dem Buche selbst das Gegentheil nicht erweisen. Dass wundervolle Erzählungen anderer Art schon damals von Daniel vorhanden waren, ist nicht glaublich, da sie der Verf. sonst gewiss nicht übergangen haben würde. Gegen die Annahme von Sagen spricht mit Griesinger und Bleek aber insbesondere folgender Grund: Alle Abschnitte des ersten Theiles, wie verschieden sie auch an sich sind, haben alle einen Ausgang und sind im

Wesentlichen aus denselben Elementen zusammengesetzt, wie es sonst weder bei reiner Geschichte noch bei verunstalteter Sage der Fall zu seyn pflegt. Vgl. S. LXXIV. — Die Erzählungen sind aber Prototypen der Makkabäerzeit.

Erst später, nachdem unser Verf. die Anregung gegeben hatte, lieh Daniel zu mancher neuen Schilderung seiner Person und Thaten den Stoff. In eigenen Schriften verbreitete sich der Bericht seiner Wunder. Hieher gehören die Apokrypha des Kanons, z. B. vom Bel und Drachen und das Lied der drei Männer im feurigen Ofen; hieher die Spuren einer Sage von Daniels Unternehmungen gegen Bel und den Drachen in der Hagada im Bereschith rabba, c. 68. f. 77. cd.; hieher eine andere Sage, welche ihn mit dem Propheten Habakuk in Verbindung setzt, und die noch aramäisch als Fragment (in pugio fidei, p. 956. 957. ed. Lips.), hebräisch bei Josippon (p. 34—37.) erhalten ist [70]. Doch auch manche andere Bereicherung dieses Sagenstoffes findet sich vor. So soll Daniel wegen c. 1, 3. nicht allein aus vornehmem Geschlecht, sondern nach Polychronius zu 1, 9. sogar aus königlichem Geblüte und zwar nach Jos. Ant. X, 12, 1. ein Nachkomme des Zedekia, oder (nach Apollinaris in den Comm. Variorum in Dan. bei Maji Coll. n. Script. vett. p. 166.) des Jojakim gewesen seyn, wie man Aehnliches vom Jesaia und anderen Propheten fabelte. Diess Mährchen floss aus der Weissagung des Jesaias c. 39. 7., welche an die Nachkommen des Hiskia gerichtet ist, und eben daher die andere falsche Nachricht, Daniel sei ein Verschnittener gewesen. Beim Jesaias nämlich heisst es: die Chaldäer würden von den Nachkommen des Hiskia „nehmen und sie zu סריסים machen im Palaste des Königes von Babel.“ Jenes Wort סריסים nahm man nun schlechthin für Eunuchen, allein man hat dort

70) Zunz, a. a. O. S. 122.

überhaupt an Höflinge, Diener zu denken, da die eigentliche Castration doch nur bei Neugeborenen vorgenommen zu werden pflegte. Da Daniel und seine Gefährten (1, 3.) unter die Aufsicht des רב סריסים gestellt werden, so entstand nach falscher Auslegung jenes Geschichtchen, das aber viele gläubig nacherzählen; so Hieronymus zu 1, 3. und Jes. 39, 7., Joseph. Arch. X, 10, 1.; vgl. Coll. nov. Montf. II. 317.; Targ. zu Esth. 4, 5., wo unter den Eunuchen, welche der Esther aufwarten, ein gewisser Hatach genannt und hiebei bemerkt wird, das sei der Name Daniels די על פומה מתחתכון פתגמי מלכותא. Pseudo-Epiph. de vit. prophet. c. 10. sagt: ἦν ἀνὴρ σώφρων ὥστε δοκεῖν τοῦς Ἰουδαίους εἶναι σπάδοντα. Jarchi zu Dan. 1, 21. und Aa. Als Vater des Daniel wird bei Epiph. adv. haeres 55, 3. ein gewisser Σαβαὰν genannt, d. i. wahrscheinlich = צבעון, vgl. Carpzov. introd. in libr. V. T. can. S. 232. ed. 2. Unser Verf. lässt ihn c. 1, 6. sammt seinen Gefährten aus dem Stamme Juda gebürtig seyn, und nach Pseudo-Epiph. de vitis proph. c. 10. ist er geboren ἐν Βεθεβόρῳ τῇ ἀνωτέρᾳ πλησίον Ἱερουσαλὴμ (nach Reland's, Palaest. p. 634., gebilligter Lesart: ἐν Βεθέρων τῇ ἀνωτέρᾳ) d. i. wegen des bezeichnenden Adjectivs wahrscheinlich das obere Bethchoron. Aus c. 1, 21. floss die Fabel, Daniel sei unter Cyrus nach Palästina zurückgekehrt, vgl. Carpzov a. a. O. p. 239. D'Herbelot bibl. or. p. 283. Nach Pseudo-Epiph. ist er aber in Babylon begraben, und ward in der königlichen Gruft beigesetzt, wo man noch zu seiner Zeit die Grabstätte gezeigt haben soll. Josephus Arch. X, 11, 4. und Hieronymus zu 6, 29. bringen die Nachricht vor, Cyaxares II. (Darius Medus) habe nach seinem kurzen Aufenthalte in Babylon den Daniel mit nach Medien genommen, was schwerlich angehen konnte, da ein Cyaxares II. nie gelebt hat, also auch Babylon nie betreten hat. Bei Josephus a. a. O. §. 7. lesen

wir ferner, Daniel habe zu Ekbatana einen Thurm erbaut, der noch zu seiner Zeit stehe und wie neu erscheine; dasselbe berichtet auch Polychronius zu VIII, 2.; vgl. Brissonius de regno Pers. Lib. I. §. CCXLIX, p. 326.; aber Hieronymus zu c. 8, 2., der nach dem Josephus erzählt, meldet diess von Susa, in Widerspruch mit Josephus. Bertholdt zu c. 8. bezüchtigt den Hieronymus daher einer derben Nachlässigkeit; Brucker (hist. phil. I. 95.) tritt aber für ihn mit der Nachricht ein, einige Ausgaben des Josephus läsen wirklich Susa. Davon schweigen die kritischen Ausgaben freilich, auch kommt nichts darauf an. Es erklärt sich aber daraus die Sage, dass in Susa das Grabmahl des Daniel zu suchen sei, (vgl. Rosenmüller's Handb. der bibl. Alterthumskunde, I., 1., S. 117.) welches dort eben so gewiss zu finden ist, als der Ofen, in welchen die drei Juden geworfen wurden, in Babylon. Vgl. diesen Comm. S. 111. Eine andere Fabel vom Daniel unter Cyrus bringt Maji bei, zum Comm. des Polychronius, c. XI, 1. aus dem ungedruckten Chronikon des Harmotolus, dem er aber selbst kritisches Gewähr abspricht. Mehrere jüdische und arabische Sagen vom Daniel hat Carpzov a. a. O. S. 231. ff. gesammelt. Vgl. Ch. B. Michaelis, Praef. in Dan. §. 4. 12. 15. 16. 19. Bochart, Hieroz. II. 3, 3. S. 748. ff. Vgl. diesen Comm. S. 112.

2) Der Stoff, oder die Materie des Buches ward entlehnt *a)* aus der Apokalyptik, wie sie sich bis zum Zeitalter des Verf. aus den Andeutungen älterer Propheten entwickelt hatte; *b)* aus der alttestam. Literatur, namentlich der Geschichte Josephs, denn wir finden in Sprache (S. LXI.) und Geschichte dieselbe Abhängigkeit von der Genesis, wie in anderen Schriftstellern nach dem Exile, z. B. Esther und Jona [71]). Daniel

71) Hitzig, des Propheten Jona Orakel über Jona, S. 38.

wird weggeführt, c. 1., wie dem Joseph geschah; erzogen am Hofe des fremden Königes, nach Beilegung eines anderen Namens 1, 7.; in freundschaftlichen Verhältnissen zum Obersten der Höflinge, vgl. 1 Mos. 39, 21.; Nebukadnezar hat Träume gleich dem Pharao, welche kein anderer, als Daniel zu deuten vermag, vgl. S. 39. 61.; Daniel gelangt dadurch zu hohen Ehren, c. 2, 48., wie Joseph; wird nach einer geschickten Traumdeutung mit dem Purpur uud einer goldenen Halskette geziert und zum Minister erhoben, S. 250., vgl. 1 Mos. 41, 42.; in die Löwengrube geworfen, aber wunderbar errettet, wie dem Joseph gleiches in der Cisterne geschah. *c)* Der Verf. schöpfte endlich aus den biblischen Geschichtsquellen bis auf Xerxes, begeht hier aber viele Verstösse; genaue Kenntniss besitzt er von der macedonischen Zeit und den Dynastieen der Ptolemäer und Seleuciden, weil er in ihrer Epoche lebte. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass dem ersten Theile des Buches Züge aus der Geschichte des makkab. Zeitalters unter dem Drucke des Antiochus zu Grunde liegen, und die Erzählungen insofern typisch sind. Diese Annahme Bleeks hat schon von vorn herein grosse Wahrscheinlichkeit, da alles Uebrige in genauester Beziehung auf jene Periode steht, und wir haben trotz des dagegen erhobenen Widerspruches bei genauerer Durchforschung die vollste Bestätigung derselben gefunden. Nur muss man sich hüten, überall die Rücksichtsnahme auf allzuspecielle Thatsachen finden zu wollen. So ist c. 2. (S. 34.) Nebukadnezar in beschränkterem Sinne ein Vorbild des Antiochus, auch wohl schon c. 1. (S. 16.); auch c. 3. (S. 104.) ist die Makkabäerzeit berücksichtiget, wenn auch nicht bestimmte Thatsachen zu Grunde liegen, vgl. S. 126. 132.; auch c. 4., vgl. S. 153. 154.; c. 5. ist Belschazar Typus des Antiochus, vgl. 241. S. 256.; c. 6. ist Daniel das treue Vorbild der standhaften Glaubensgenossen im makkab. Zeitalter; und die frevelhaften Feinde, welche

umkommen, bilden die Verfolger der Juden ab, welchen ein gleiches Schicksal angekündigt wird.

3) Die Diction, oder die Form der Darstellung und Sprache, wurde ihrem Hauptcharacter nach dem Verf. schon überliefert. Sie lehnt sich an die alttestamentl. Literatur, namentlich an den Pentateuch, die Propheten, und unter ihnen an den Ezechiel und Sacharjah an; einiges wie die ausgeführtere Darstellung der Thiersymbole floss wohl aus eigener Anschauung, Einzelnes mochte er der eigenen Erfindungsgabe verdanken. (S. XLVI. XLVII.). Vgl. S. LX.

§. 19.

Sprachcharacter und Darstellungsweise.

Ueber Sprachcharacter und Darstellungsweise ist zwar das Nöthige in den vorangehenden §§. beigebracht worden, vgl. auch §. 11., doch finde noch Folgendes hier besondere Erwähnung. Die Sprache erhebt sich zuweilen zu fast dichterischem Ausdruck, in den Gradationen der Rede, c. 3, 27. S. 141. Anm. z. 9, 4. S. 418., im Parallelismus, 4, 14. S. 175. 9, 24. S. 435., in dem Vermischen des eigentlichen und bildlichen Ausdrucks, S. 311. 379. Nachlässigkeiten sind nicht selten, vgl. S. 65. 72. 73. 172. 189—191. — Der recipirte Text, der oft misshandelt ist, konnte überall beibehalten werden, ausser an zwei Stellen, in denen aus triftigen Gründen das K'ri gewählt wurde.

§. 20.

Ganzheit und Einheit des Buches. Ort der Abfassung.

Obwohl wir den eigentl. Verf. im makkabäischen Zeitalter nicht namhaft machen können, so muss doch mit Bestimmtheit auf die Einheit des Verfassers geschlossen werden. Zwar nahm Eichhorn 2 oder 3 Verf. an, und noch mehrere Bertholdt. Allein die

Identität des Verf. erhellet aus der Gleichförmigkeit des Planes und der Ausführung, indem die einzelnen Abschnitte in Beziehung aufeinander stehen; die historischen und prophetischen Stücke mit einander verwandt sind; eine bestimmte Stufenfolge der Orakel vom Unbestimmten zum Bestimmten Statt findet, eine auffallende Aehnlichkeit der Ideen, Bilder, Sprachformeln sich zeigt; wozu noch das Verhältniss des Hebräischen und Chaldäischen kommt, dessen Schreibart eine gleiche ist. Zuerst wies auf die grosse Verwandschaft aller Abschnitte Dereser S. 824. ff. hin; dann Gesenius (a. a. O. S. 636.), Bleek (a. a. O. S. 176. 238 — 250.), de Wette (Einl. §. 256.) und derselbe in der Allg. Encl. a. a. O. S. 13. Kirms (S. 27. 31—44.), Hengstenberg (S. 226. ff.), Hoffmann (S. 50.) mit grösserer und minderer Ausführlichkeit, und wir sehn uns nach diesen Ergebnissen der weiteren Beweisführung um so mehr überhoben, als im Commentar auf die Uebereinstimmung des Einzelnen aufmerksam gemacht worden ist. Der Umstand, dass ein Theil hebräisch, der andere aramäisch geschrieben ist, streitet nicht dawider (vgl. §. 5.) ebensowenig die Widersprüche c. I, 5, 18. vgl. mit II, 1. I, 21. vgl. mit X, 1.

Ist aber auch die Einheit erwiesen, so ist doch das Buch keinesweges hinter einander fortgeschrieben, sondern die einzelnen Abschnitte sind nach ihrer Reihenfolge später zusammengeordnet. Ueberall zeigt sich, dass der Verf. immer weiter in der Zeit herab, dem Endpunkte der Weissagung sich nähere. So ist der erste Theil in verschiedenen Zeitabschnitten entstanden, vgl. S. 153. 256., und es ist sehr wahrscheinlich, dass der Verf. den Daniel anfänglich gar nicht in späterer Zeit weissagen lassen wollte, als bis zum Cyrus, vgl. S. 31. 32. 486. Der zweite Theil, c. 7—12., fällt unstreitig in eine und dieselbe Zeit, wie die übereinstimmenden Zahlenberechnungen bis auf den Tod des Antiochus erweisen. So ist also die Meinung Häver-

nicks (S. XXVII.) zu verwerfen, das Buch sei zu gleicher Zeit verfasst und die Sammlung der einzelnen Stücke habe hintereinander Statt gefunden.

Davon, dass der Verf. in Oberasien gelebt habe findet sich nirgends eine Spur. Der Ort der Abfassung ist schon um seines Inhaltes willen Palästina und wahrscheinlich, genauer noch bestimmt, Jerusalem, vgl. 9, 7. 20.

§. 21.

Parallelen zum Buche Daniel.

1) Für den paränetisch-didactischen Theil darf man schon an das Buch Hiob erinnern, in welchem ein frommer Weiser sein schweres Schicksal trägt und nur Resignation und Ergebung in den Willen Gottes kennt, dafür aber auch als sein treuer Diener, höherer Offenbarungen von Jehova gewürdigt und grösseren Erdenglückes, als er je besessen, theilhaftig wird. Näher liegen aber die eigenthümlichen historischen Hagada's, die denselben schriftstellerischen Character an sich tragen und der Tendenz nach sich enger an unser Buch anschliessen. Mag dem legendenartigen Buche Esther auch Geschichtliches zum Grunde liegen, so tritt doch als Hauptzweck hervor: die Volksgenossen zu belehren, dass die dem väterlichen Glauben und dem Ceremonialgesetz treuen Juden auch in den gefahrvollsten Verhältnissen durch Gottes Schutz auf das Wunderbarste obsiegen. Hieher gehört besonders der Umstand der verweigerten Adoration, die den Mardochai und alle Juden in so grosse Gefahr bringt, aber doch zuletzt zum Ziele führt. Vgl. c. 3–6. des Daniel. Ferner, dass Esther in aller Rücksicht dem Gesetze treu bleibt und sich durch Fasten und Beobachtung der Speisegesetze die Gunst ihres Gottes zu sichern sucht. Vgl. Dan. c. 1. Die Bestimmung des Buches Judith, wahrscheinlich noch vor der Zerstörung des Tempels

gedichtet, ist gleichfalls didactischer Art, zu zeigen, dass das Volk oft auf das Wunderbarste gerettet werde, insofern es nur ausharre im Glauben an Gott. Auch dieses Buch hat ohne Zweifel Beziehung auf die Zeitverhältnisse des Verfassers. Auch das Buch Tobi, wohl noch vor der hadrianischen Epoche gedichtet, enthält eine Erzählung, von der es ungewiss ist, ob sie Tradition, oder reine Fiction enthalte, aber mit didactischer Tendenz. Letztere ist jedenfalls der Hauptzweck und soll zeigen: wie der Fromme niemals Zeitlebens unglücklich werde, sondern Gott sein Gebet gewiss erhöre, wie er nur ausharren müsse im Vertrauen, Gebet und guten Werken. Neben Nachbildung des Buches Ruth, ist hier schon namentlich Hiob nachgeahmt. Erinnern kann man endlich auch an das Buch Baruch, eine Nachahmung des Nehemia und Daniel, in welchem das makkabäische Zeitalter durchschimmert, und an das 3. Buch des Makkabäer.

2) In Hinsicht auf den rein apokalyptischen Theil fehlt es schon in der heidnischen Welt, in den alten griechischen und römischen Sibyllinen und in den Religionsbüchern der Perser nicht an verwandten Erscheinungen, wenn auch die Apokalyptik eine eigenthümliche Frucht des jüdischen Geistes ist. Aber es zeigt sich neben der Verwandschaft, auch sogleich der Unterschied. Die griechische und römische Sibyllistik bestand, nach Niebuhrs Forschungen, ursprünglich aus zusammenhängenden Orakeln über die Schicksale einzelner Städte und Staaten, verbunden mit Satzungen und Geboten, die Gunst der Götter zu gewinnen und ihren Zorn zu versöhnen; weil sie aber auf polytheistischer Mantik beruhte, so war sie ihrem Wesen nach weltlich und particularistisch, die biblische Apokalyptik dagegen, entsprossen aus den auf realen Offenbarungen Gottes beruhenden Weissagungen, durchaus religiös, die Ordnung der göttlichen Weltregierung bis an das Ende der menschlichen Dinge enthül-

lend [72]). — Näher der jüdischen und christlichen Apokalyptik ihrem wesentlichen Inhalte nach, steht die Zoroastrische Eschatologie [73]). Sie lehrt eine Wiederherstellung der durch Ahriman verdorbenen Welt am Ende der gemessenen Zeit von 12000 Jahren in vier Perioden zu 3000 Jahren, den völligen Sieg des Ormuzd und die Zerstörung des ahrimanischen Reiches, die Auferstehung der Todten, das allgemeine Gericht, oder die Scheidung der Gerechten und Ungerechten, die ewige Seligkeit der Frommen im Lichtreich, und die Erneuerung der ganzen Natur, endlich die Rückkehr des überwundenen und gebesserten Ahriman zur Gemeinschaft mit Ormuzd. Viele Ideen gehören also der Zoroastrischen Eschatologie und der biblischen Apokalyptik gemeinsam an. Aber jene ist völlig dualistisch und das Ethische in ihr mit Physischem gemischt, diese monotheistisch und ethisch. — Analogie gewährt unter den Juden die nachahmende Sibyllistik; sie ist um so merkwürdiger, als ihre Anfangsepoche in die Makkabäerzeit gesetzt zu werden müssen scheint, und in den uns aufbehaltenen Sibyllinischen Orakeln [74]), einem Gemisch jüdischer und christlicher Compositionen von verschiedenen Verfassern, grade das dritte Buch zum Cyclus der Danielischen Dichtungen gehört und zur Zeit des Antiochus Epiphanes von einem alexandrinischen Juden abgefasst ist. Auch in diesen Orakeln ist der Hauptinhalt apokalyptisch; die apoka-

72) Vgl. Lücke, a. a. O. S. 26.

73) Vgl. hierüber Kleuker kurze Darstellung des Lehrbegriffs der alten Perser und ihres heiligen Dienstes, nach den Zendbüchern. Zend-Avesta. I. S. 27. ff.

74) Wir berufen uns hier auf die Forschungen von Bleek in der Berl. Zeitschrift, H. 2., welche bestätigt worden sind von Gfrörer, Philo und die Alex. Theosophie etc. II. S. 121. ff. und von Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis. S. 116. ff.

lyptische Paraklesis zur Tröstung und Ermuthiuung der Leidenden und Bedrängten, so in der alten, wie in der neuen Gottesgemeinde, schliesst sich überall an die herrschende apologische und polemische Absicht der Orakel an. Sie verkündigen den Untergang der damals angesehensten Reiche der Welt, namentlich des römischen und ägyptischen, und drohen besonders dem Antiochus Epiphanes, von dem die Juden auch gewiss in Aegypten bei seinen wiederholten Einfällen in dieses Land vieles zu leiden hatten, Verderben; sie schildern als ganz nahe bevorstehend die allgemeine Umwälzung der bisherigen Weltordnung; alsdann werde das Volk Gottes unter dem von Gott gesandten Könige seine Herrschaft für immer über die ganze Erde ausbreiten; mit den Gottlosen zugleich werde der Götzendienst vertilgt, überall der wahre Gott verehrt werden, und nie die Ruhe und Glückseligkeit der Menschen ein Ende nehmen. Diesen drohenden und verheissenden Weissagungen gehen auch hier Schilderungen früherer Reiche und Begebenheiten, als von der Sibylle geweissagt, voraus, ohne Zweifel, um durch deren Erfüllung die Weissagung dessen, was darin sich wirklich auf die Zukunft bezieht, zu beglaubigen. Wie im Daniel, so ist hier die eigentliche Spitze, worauf sich alles bezieht, worauf alles andere hinführen soll, die Verkündigung der Nähe des Verschwindens alles dessen, was dem Volke Gottes und dessen ungetrübter Glückseligkeit entgegen stand. — Treffliche Parallelen bieten endlich die späteren Apokalypsen, welche schon als Nachahmungen unseres Buches anzusehen sind, obwohl sie bei aller Verwandschaft mit diesem, doch nicht nur in Hinsicht des Inhalts, sondern auch der Form bedeutend von ihm abweichen. Hieher gehören das Buch Henoch, wahrscheinlich jüdischen Ursprunges, und die von Judenchristen verfassten Schriften: das 4. Buch Esra, die Himmelfahrt des Jesaia, das Testament der 12 Patriarchen. Besonders die

drei ersten dieser Apokalypsen treffen mit Daniel in der Hauptidee zusammen; sie besteht darin, dass nur nach dem Tode des Tyrannen, welcher die Gemeinde der Heiligen und Erwählten bedrücke, das Reich des Messias kommen werde. Alle bekämpfen ihren Feind, ohne ihn jemals namhaft zu machen, um ihn nicht noch mehr zu reizen, jedoch deuten sie ihn für die Zeitgenossen genau genug an, wenn sie auch die Zeit so räthselhaft schildern, dass nur der aufmerksame Leser sie erkennen kann. Ueberall ist der Hauptzweck, die Zeitgenossen zu trösten am Tage der Anfechtung, alle Gottlosen zu schrecken mit dem Tage des Gerichtes. Auch die Form kommt darin bei allen überein, dass sie die symbolisch-prophetische, in Visionen gegebene, ist. Anderer Apokalypsen hier zu geschweigen, erinnern wir endlich noch an die merkwürdige Apokalypse des Johannes, welche aber den überlieferten Stoff überall so eigenthümlich auffasst und verarbeitet, dass man sich wohl hüten muss, aus ihr eine Auslegung für einzelne Stellen des Buches Daniel zu entnehmen, was leider bis auf die neueste Zeit noch nicht genug beachtet ist. Darauf ist auch überall im Commentar aufmerksam gemacht worden.

§. 22.

Die alten Versionen und die apokryphischen Zusätze zum Daniel.

1) Die Uebersetzung der LXX. schien Jahrhunderte lang verloren und man musste sich mit einzelnen Fragmenten begnügen, bis endlich in der Chisianischen Bibliothek zu Rom ein Exemplar aufgefunden, und nach einer, freilich sehr fehlerhaften Abschrift des Franciscus Blanchini (Bugati, Praef. p. II. ff.) herausgegeben wurde von Simon de Magistris unter dem Titel: Daniel secundum LXX — — e singulari Chisiano codice etc. Rom. 1772. fol.

Einen weit reineren und vollständigeren Text liefert die syrisch-hexaplarische Uebersetzung aus dem Jahre 616 oder 617 n. Chr., aus der Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts in der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand, herausgegeben von Cajetanus Bugati, unter dem Titel: Daniel secundum editionem LXX. interpretum ex Tetraplis (Bug. p. IX.) desumptam etc. Rom., 1788. 4. [75]). Als das erste Buch des Makkabäer übersetzt wurde, ist die LXX ihren Grundbestandtheilen nach wohl schon vorhanden gewesen (§. 3. S. XXIV. XXVI.); ein höheres Alter als das des Theodotion erhellet schon daraus, dass dieser sie vor Augen gehabt haben muss. Bekanntlich war aber schon längere Zeit vor dem Hieronymus (s. dessen praefat. vers. Dan.) die Uebersetzung des Theodotion der LXX. vorgezogen und es ist sehr unwahrscheinlich, dass die letztere, in welcher Gestalt es auch seyn mochte, jemals in allgemeinem kirchlichem Gebrauch gewesen ist. Zwar behauptet diess Hävernick (S. XLV.), indem er annimmt, der kirchliche Gebrauch der LXX. scheine erst allmälig immer mehr abgekommen zu seyn; allein es bliebe dann unerklärlich, wie sie in späterer Zeit wieder daraus hätte verdrängt werden können. Hieronymus, welcher in seiner praef. vers. Dan. sagt, ihm sei unbekannt, aus welchem Grunde man den Theodotion in der Kirche benutze (Danielem prophetam juxta LXX. interpretes ecclesiae non legunt, et hoc cur acciderit, nescio), ist kein Bürge für jene Behauptung, wenn er später die Abweichungen vom Texte als Grund angiebt (hoc unum affirmare, quod multum a veritate discordet et recto judicio repudiata sit) und eben desshalb die Lehrer der Kirche dem Theodotion den Vorzug ertheilen lässt,

75) Aus dem Codex zu Paris theilte auch Bruns den Abschnitt Dan. 9, 24—27. mit, im Repert. für bibl. u. morgl. Lit., Th. III. S. 180. ff.

obgleich dieser nach Christi Erscheinen ein Jude blieb. (Prooem. comm. in Dan.: illud quoque lectorem admoneo, Danielem non juxta LXX. interpretes, sed juxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit. Zu c. IV.: Unde judicio magistrorum ecclesiae editio eorum in hoc volumine repudiata est, et Theodotionis vulgo legitur, quae et Hebraeo et caeteris translatoribus congruit.) Hieronymus sagt hier immer noch nicht, dass die LXX. ursprünglich im kirchlichen Gebrauche gewesen, allmälig aber durch ihre zu grossen Freiheiten Anstoss gegeben habe und namentlich für polemische Zwecke untauglich geworden sey. Ist aber der kirchliche Gebrauch der LXX. in einer einfacheren Gestalt, ohne die mannigfaltigen Abweichungen, welche sie jetzt entstellen, unerweisbar, so gilt diess noch vielmehr von ihr in ihrer heutigen Beschaffenheit, denn *a)* die apokryphischen Nachrichten der LXX. würden dem Geiste der entarteten Zeit durchaus zugesagt haben, wie Hävernick S. LII. diess selbst bemerkt, warum verwarf man sie also später wieder? Ueberarbeitete man doch noch später den Theodotion nach der LXX. und verfälschte ihn, ja schob c. 3. sogar die apokryphischen Einschaltungen der LXX. ein. *b)* Die KVV., zumal die alexandrinischen, halten die LXX. sogar für inspirirt, den hebräischen Text aber für abbrevirt durch ungläubige Juden. Origenes (c. Afric. besonders §. 4.) verfocht, wie die Authentie der Stücke in Esther, so auch lebhaft die Aechtheit der Geschichte von Susanna und Daniel und recensirte die LXX. nicht bloss zu exegetischem, sondern namentlich auch zu polemischem Zwecke. Einige ältere Kirchenlehrer, wie Justinus M. und Tertullian citiren nur nach den LXX. S. Hävernick S. XLV. Hätte die Kirche also jemals die LXX. aufgenommen, so würde man sie später nicht wieder verworfen haben. Wir sehen hier also keinen anderen Ausweg, als in der Annahme, dass

die Uebersetzung der LXX, wohl auch mit den Abweichungen, zwar schon frühe bestand, aber in der christlichen Zeit dem Theodotion den Vorzug lassen musste, weil die ersten Christen, wie in vielem Andern, auch hier der jüdischen Sitte folgten, die Juden aber bekanntlich jene Zusätze der LXX. verwarfen. (Hieron. praef. ad vers. Dan.). Die alexandrinische Uebersetzung strebt da, wo sie genauer dem Texte folgt, nach treuem und reinem Ausdruk, weicht aber vielfach von dem Originale ab in willkührlichen Zusätzen, Auslassungen und Abweichungen andrer Art. Man hat nun angenommen [76]), es liege eine andere, erweiterte chaldäische Recension unseres Textes zum Grunde; allein mit Recht ist diese Meinung von Hävernick (S. XLVII.), mit Zustimmung de Wette's (Einl. Aufl. IV. S. 326. und in der Allg. Encycl. a. a. O. S. 14.), aufgegeben und widerlegt worden. Man beruft sich zwar *a)* darauf, dass viele griechische Ausdrücke sich nur aus einem chaldäischen Originale erklären lassen. Allein entweder finden sich dieselben Ausdrücke solcher Stellen auch im sonstigen hellenischen Sprachgebrauche wieder, oder es sind willkührliche Aenderungen der Verfasser. Hävernick, S. XLIII. ff. 2) Ausser jenen Abweichungen vom kanonischen Texte, finde sich sonst immer ein genaues Anschliessen an den kanonischen. Allein es lässt sich überall bei diesen Abweichungen der Zweck und die Absicht genau nachweisen; es zeigt sich meist das Bemühen, die Wunderbegebenheiten mehr zu veranschaulichen und zugleich zu erklären. Vgl. die treffenden Bemerkungen bei Hävernick, S. XLIX — LI. Wenn Hävernick aber annimmt, diese Zusätze und Abweichungen seien mit der Version zugleich entstanden, so können wir

76) J. D. Michaelis, Or. Bibl. IV., S. 18. ff.; Eichhorn, Einl. IV. S. 521. ff.; Bertholdt, S. 93. ff.; Rosenmüller, proll. p. 31. ff.

ihm nicht unbedingt beistimmen. Auch in der Uebersetzung des Jeremia, in welcher sich bekanntlich viele Auslassungen und Zusätze erklärender Art finden, ist es ungewiss, ob sich der Uebersetzer selbst diese Freiheit erlaubt habe, oder ob eine spätere, überarbeitende Hand darüber gewesen sei, da an eine zweite Recension des Originaltextes auch dort nicht gedacht werden kann. Von den apokryphischen Stücken im Esther in der griech. Uebersetzung wissen wir nur, dass auch Josephus sie schon kennt und benutzt, ohne über ihren Ursprung Gewissheit zu haben. Die Uebersetzungen in verschiedenen Sprachen vom Buche Tobia, welche vielfach den Text erweitern, würden noch die besten Analogieen für die LXX. zum Daniel abgeben, doch scheint die Annahme anderer, von dem Urheber der ursprünglichen Uebersetzung, verschiedener Verfasser — die in dem Gebete des Asarjas und in dem Gesange der drei Männer ohnehin nothwendig ist — dem inneren Character nach den Vorzug zu verdienen. Der Gesang des Asarjah kann wegen v. 38., wo eine Zerstörung des Tempels vorausgesetzt wird, namentlich erst spät abgefasst seyn. — Nur in einzelnen Ausdrücken und Sätzen weicht der Text ab c. 1. 2. 7—12., weil, wie Hävernick (S. XLIX.) bemerkt, gerade die eigenthümliche Beschaffenheit dieser theils nicht sehr zur Ausschmückung sich eignenden historischen, theils rein prophetischen Capitel dem Alexandriner wenig Reiz zu Aenderungen darbot, während das wunderbare Colorit von Cap. 3—6., hiezu am stärksten antrieb. C. 1. findet sich Ἀβιεσδρί statt des Namens אשפנז (aber auch v. 11. für מלצר), wofür Cod. Ambr. ܐܫܦܢܙ, um eine vermeintliche Etymologie des Namens zu geben. Vgl. S. 18. Ebenda zu ἐκ τῶν υἱῶν der erklärende Zusatz τῶν μεγιστάνων. V. 10. setzt er zu הילדים noch hinzu: τῶν ἀλλογενῶν. V. 17. wird die Weisheit Daniels in grösserer Ausführlichkeit gerühmt.

V. 20. sind die Worte *καὶ ἐδόξασεν αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς* bis zu Ende des Verses mit Lemnisken bezeichnet, im Cod. Ambros. aber mit dem Obelus. — C. 2, 8. am Ende hinzugesetzt: *καθάπερ οὖν προσέταχα, οὕτως ἔσται.* V. 11. Zusatz: *ὅθεν οὐκ ἂν δέχεται γενέσθαι. καθάπερ οἴει.* II. 28. fehlen die Worte וחלמך וגו bis zu Ende v. 29. im Cod. Chis., allein aus Irrthum des Abschreibers, vollständig finden sie sich im Cod. Ambr. Vgl. Bugati, S. 132.; so findet sich auch 7, 6. eine Auslassung der Worte ושלטן יהיב לה, wo aber Cod. Ambr. vollständig ܘܫܘܠܛܢܐ ܐܬܝܗܒ ܠܗ, als wenn gelesen wäre ולשן וגו'. C. 7, 8. und am Ende des Verses hinzugesetzt: *καὶ ἐποίει πόλεμον πρὸς τοὺς ἁγίους.* C. 9, 25. sind die Worte völlig abweichend. Statt מן מצא וגו' findet sich: *καὶ εὐφρανθήσῃ καὶ εὑρήσεις προστάγματα ἀποκριθήνῃ, καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλὴμ πόλιν κυρίῳ.* — Bedeutender sind, wie schon bemerkt worden, die Zusätze und Abweichungen c. 3—6. C. 3. veranlasste besonders die abrupte Schreibart zu genaueren Erklärungen des unverständlichen Textes. Gleich v. 1. ist eine Zeitbestimmung des Factums hinzugefügt, vgl. S. 111.; ebend. giebt der Abdruck des Cod. Chis. der Bildsäule statt 60 (*ἑξήκοντα*) Ellen Höhe nur 6, allein nach einem Schreibfehler der Abschrift Blanchini's, der Cod. Ambros. giebt das Richtige. Noch findet sich aber zu מלכא der Zusatz: *διοικῶν πόλεις καὶ χώρας καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, ἀπὸ Ἰνδικῆς ἕως Αἰθιοπίας.* Auch v. 2. erscheint etwas weiter ausgeführt. Nach einer Erweiterung des Textes v. 22. 23. folgt dann v. 24—25. das Gebet des Asarjah, wahrscheinlich ihm vor den beiden übrigen beigelegt des bedeutungsvollen Namens wegen (Hülfe Gottes). Nachdem v. 46—50. der Text mannigfach erklärt und ausgeschmückt ist, z. B. dass die Flamme 49 Ellen hoch aus dem Ofen herausgeschlagen

sei, v. 47.; dass ein Engel in den Ofen herabgestiegen, v. 49.; dass man den Brand des Ofens noch durch Naphta und andere Brennmittel verstärkt habe, v. 46., — folgt der Gesang der drei Männer im Feuerofen, v. 51—91. Dieser und der Gesang des Asarjah findet sich auch mit Abweichungen in der Uebersetzung des Theodotion, wörtlich in der hexaplarisch-syrischen Version, auch aus dem Theodotion in der Vulg. und in dem vulgären Text der Peschito schon zur Zeit des Ebedjesu (vgl. Assem. Bibl. Or. III. 1. p. 6.), doch hatte der ursprüngliche Text nichts davon, wie denn auch Ephraem der Syrer beide Gesänge nicht kennt und Polychronius zu den Anfangsworten von v. 57. (23.), welche er anführt, hinzusetzt: *Εἰδέναι δὲ δεῖ, ὡς οὗτος ὁ ὕμνος οὐ κεῖται ἐν τοῖς ἑβραϊκοῖς ἢ ἐν τοῖς συριακοῖς βιβλίοις· λέγεται γὰρ ἀπὸ τῶν εἰρημένων παρά τινῶν μετὰ ταῦτα συντεθεῖσθαι· διόπερ καὶ αὐτὸς τὴν καθεκάστην αὐτῶν ἑρμηνείαν παρήσω, τῆς ἑρμενείας μόνον ἐρχόμενος τῆς βίβλου.* Diese Zusätze rühren aus verschiedener Zeit her und von verschiedener Hand. Das Gebet Asarjahs ist später hinzugekommen, als der Gesang der drei Männer, das ersieht man aus dem Widerspruch zwischen v. 28., wo eine Zerstörung, und v. 53. 55. 84. 85., wo ein Bestehn des Tempels und des Cultus vorausgesetzt ist. Die ursprüngliche Bestimmung dieses doppelten Zusatzes war wohl eine liturgische und es gehört zur Manier der späteren jüdischen Referenten, den handelnden Personen aus Nachahmung des griechisch-römischen Geschmacks überall Gebete und Hymnen in den Mund zu legen. Die Composition ist übrigens ganz unpassend; kein Wort bezieht sich auf die so sehr eigenthümliche Lage der Singenden. Beide Gesänge sind gewöhnliche Tempelpsalme, aus Phrasen des Psalters zusammengeflickt. — C. 3, 31. — c. 4. ist der Anfang des königlichen Ediktes (v. 31—33.) ausgelassen; es ist nämlich mit Asterisken bezeichnet, wurde also von Origenes in

seinen Tetraplis aus dem Theodotion hinzugefügt, da sie in den LXX. fehlten. Bugati, p. III. und p. 130. C. 4, 3—7. ist ausgelassen, wegen des Zusammenhanges mit v. 8. V. 28—30. wird erzählt, dass das Reich Nebukadnezars einem Anderen gegeben (vgl. S. 152.) und er selbst 7 Jahre lang von den Engeln verfolgt werden solle, und v. 30. ist noch Verkündigung, nicht Erfüllung, wie im Original. V. 34. ist ein grösserer Zusatz, eine Lobpreisung Jehova's durch den Nebukadnezar. Nach c. 5, 1. wird das Gastmahl des Belschazar von 2000 Mann gefeiert und was im Original v. 2—5. 25. erzählt ist, wird kurz zusammengezogen in v. 2. und 3., erst v. 4. ff. folgt dann wieder eine treuere Uebersetzung des Originals v. 1. ff. Wahrscheinlich ist also v. 1—3. für ein späteres Glossem der LXX. zu halten; dass die Stelle nicht mit dem Obelus bezeichnet ist, hindert diese Annahme nicht, da in dem Cod. Chis. in der Setzung dieser Zeichen die grösseste Verwirrung herrscht. V. 6. weicht sehr ab vom Original; so auch v. 9., nach welchem Belschazar die Königin rufen lässt und ihr erzählt, dass keiner die Schrift habe deuten können. In c. 17—25. 26—28. ist der Text bedeutend abgekürzt. Fast Vers für Vers weicht c. 6. ab. Es sind hier nur die zwei obersten Staatsbeamten, die nächsten Collegen Daniels, welche den Plan wider ihn schmieden. Diese werden hernach auch in die Löwengrube geworfen. V. 6. (griech. 5.) wird schon als Rathschlag derselben angeführt, was sie nachher dem Könige vorschlagen. V. 9. fehlt. V. 13. beschwören sie den König, das Gesetz nicht zu ändern. V. 16. und v. 17. zum Theil fehlen. V. 18. ist die Errettung Daniels vorher erzählt. V. 20. (19.) geht der König mit den Satrapen zur Löwengrube. V. 23. (22.) macht Daniel dem Könige den Vorwurf, dass er den Verläumdern Gehör gegeben. Dann v. 24. (23.) kommen alle Kriegsvölker (δυνάμεις) und sind Zeugen, dass Daniel unversehrt geblieben; dessen Herausziehen bleibt

aber unerwähnt. V. 28. (27.) erklärt Daniel, dass er dem Gotte Israels sein ganzes Leben hindurch dienen werde. V. 29. (28.) wird dessen Tod erwähnt.

Ausser jenen Zusätzen in der LXX., besonders c. 3., finden sich in der LXX. und anderen Uebersetzungen noch zwei Hagadas. 1) Die Geschichte von der Susanna, als C. XIII., in den LXX. nach Cod. Chis. und im Theodotion nach Ed. Comp.; nach Cod. Vat. und Ed. Rom. aber vor c. I. Die Veranlassung dieser Legende gab wahrscheinlich Jer. 29, 23. ff. Sie ist griechisches Original. 2) Die Legende vom Bel und Drachen zu Babel, wovon sich in der Hagada noch andere Spuren erhalten haben (Zunz, S. 123.), findet sich als c. XIV. Sie ist ein Versuch, ein Seitenstück zu der Erzählung Dan. c. 6. zu liefern. Nach der Ueberschrift soll Habakuk der Verf. seyn, daher die Juden den Daniel selbst mit dem Habakuk identificirten. Daniel erscheint darin als Priester (14, 1.) und das Ganze wird in die Zeit des Cyrus verlegt. Trotz des Spottes des Porphyrius und der Juden, und obwohl auch Hieronymus diese Erzählungen nicht als ächt anerkannte, so wurden sie doch von vielen Christen der ältesten Jahrhunderte, namentlich den alexandrinischen Theologen, für ächte Schriften des Daniel gehalten, wenn auch andere ihre Glaubwürdigkeit wiederum bestritten, wie die Schrift des Origenes, gegen den Afrikanus kund thut. In der katholischen Kirche haben sie kanonische Autorität erhalten. Vom alexandrinischen Uebersetzer, wie Hävernick annimmt, rühren sie wohl nicht her, sondern haben eine unabhängige Entstehung gehabt.

2) Des Theodotion Uebersetzung, welcher die LXX. vor Augen hatte, ist wörtlich und genau, wahrscheinlich aber in ihrer heutigen Gestalt nicht selten aus der LXX. interpolirt. Die apokryphischen Einschaltungen sind erst später hinzugekommen, wie

im Vorigen bereits gezeigt worden ist. Ueber die arab. Uebersetzung der Lond. Polyglotte, ein Abdruck der Pariser, vgl. die Abhandlung des verstorbenen Königsberger Gottesgelehrten S. G. Wald in dem Repertor. f. bibl. und morgenl. Lit. Th. XIV. S. 204—211. Dass der Verf. ein Christ war, erhellt aus der Aufnahme der apokryphischen Stücke. Die Uebersetzung, welche wahrscheinlich im 10. Jahrhundert in Aegypten abgefasst wurde (Wald, S. 211.), ist nicht ohne Interesse und wir ergänzen daher zu ihrer näheren Kenntniss das von Wald Bemerkte. Zum Grunde liegt die griechische Uebersetzung des Theodotion, es ist aber von Wald übersehen worden, dass der Verfasser nicht ohne Berücksichtigung des Grundtextes gearbeitet zu haben scheint. Dies schliesse ich daraus, dass der Araber die fremden Wörter, welche ins Griechische aufgenommen sind, erklärt und, mit einigen Ausnahmen, gut erklärt. Hieher gehören c. I, 2. *Σενναὰρ* العراق; v. 3. פרתמים giebt er wieder durch الاكرة, d. i. nach Golius fossores, agricolae, wie auch Gabr. Sionita übersetzt. V. 11. fasst der Arab. das *Ἀμελσαδ* apellativ مناصر. C. II., 46. übersetzt er *μαναα* durch هدايا, pl. von هَدِيَّة munus quod affertur, pec. pecus, quod mactatur in festo Meccano. Cap. IV, 10. und an den übrigen Stellen wo das Wort vorkommt, übersetzt er *εἴρ* durch يَقْظَانٌ vigil. C. V, 24. *Μανη Θεκελ Φαρες* durch مَقْبِسٌ مَوْزُونٌ مَقْسُومٌ (mensuratum, appensum, divisum). Cap. X, 5. *βαδδιν* durch ثياب كرامة (vestes honoris), c. XII, 7. dasselbe durch اثواب الوقار. Cap. XI. 16. 41. hat aber der Arab. das ארץ צבי nicht verstanden und nach dem Griechischen gerathen ارض صابيين. C. XI, 38. *καὶ θεὸν μαωζειμ*, der Arab. ganz richtig الّه عزيز. Andere Stellen können nicht unbedingt als Beweise für die Mitbenutzung des Grund-

textes geltend gemacht werden, weil der griechische Text kritisch nicht gesichert genug ist.

3) Strengwörtlich ist die Vulg. und die syrische Uebersetzung, die apokryphischen Stellen in dieser sind interpolirt, so auch die Erklärung der Weltmonarchieen c. 2. 7. 8. und zwar letztere aus den Commentarien des Ephraem. Ueber einige aa. Uebersetzungen vgl. Hävernick p. LIII.

Capitel I.

Daniels Wegführung und Erziehung.

Daniel, mit anderen Hebräern, wird aus Jerusalem durch den Nebukadnezar nach Babylon deportirt. Dieser giebt den Auftrag, einige von den hebräischen Knaben, welche sich vorzüglich fähig und gelehrig zeigen, innerhalb dreier Jahre zum Hofdienste zu erziehen. Unter diesen Bevorzugten befindet sich nun auch Daniel, nebst drei andern Alters- und Landesgenossen. Daniel kann sich aber in seinem frommen Eifer nicht dabei beruhigen, von den, für einen strengrigoristischen Juden unreinen Speisen der königlichen Tafel, die ihm zur Nahrung angewiesen werden, zu geniessen. Er wendet sich deshalb an den Obersten der Hofbedienten, dem die Erziehung der Knaben anvertraut ist, und geht ihn um die Erlaubniss an, sich seine eigene, zwar schmale, aber doch erlaubte Kost, in Gemüse und Wasser bestehend, wählen zu dürfen. Zwar weigert sich dieser, ihm zu Willen zu seyn, lässt aber doch dem Daniel, der auch im Namen seiner drei Gefährten bittet, den Muth, sich an den Kellermeister zu wenden, unter dessen unmittelbare Aufsicht sie gestellt waren. Der Kellermeister giebt endlich nach, nachdem sie einen Vertrag eingegangen sind, der zu beiderseitigem Vortheil ausschlägt. Als ihre Erziehung vollendet ist und der König selbst sie einer Prüfung unterwirft, da zeichnen sie sich vor allen Uebrigen aus; sie treten den Dienst

am Hofe an und der König, der sie in den schwierigsten Fällen oft um Rath befragte, erfand sie Allezeit um Vieles einsichtsvoller als alle Gelehrten von Fach in seinem Königreiche.

Der Zweck des Verfassers erweiset sich bei diesem Abschnitte als ein zwiefacher; theils als ein historischer, denn derselbe sollte eine Einleitung zu allem Folgenden bilden (vgl. zu v. 20. Anm. s.); theils als ein paränetischer, denn Daniel und seine drei Gefährten sollten als Tugendmuster und Beispiel aufgestellt, und dadurch den Zeitgenossen vorgehalten werden, wie sehr sie sich, von Heiden rings umgeben, des Genusses aller Speisen, wobei Verunreinigung zu befürchten sei, zu enthalten und überhaupt vor allem Abgöttischen zu hüten hätten (s. zu v. 5 und 8). —

In der Jugendgeschichte Daniels und seiner Gefährten, kann man, wie schon in der allgemeinen Einleitung nachgewiesen worden, so viel doch erkennen, dass auf Grund einiger Aussprüche des Ezechiel über Daniel und andrer Propheten über das Schicksal der exilirten Juden, die freie Sage, zum Theil auch die eigene Erfindungsgabe des Verf. sie gebildet hat. Werden wir ferner in der Erzählung wirklich an eine eigenthümlich-babylonische Einrichtung und Sitte erinnert, da bietet das A. T. uns Parallelen dar, aus denen der Verf. schöpfen konnte, oder wir sehen uns an persische Gewohnheiten erinnert und können höchstens aus dem inneren Zusammenhange des Orients schliessen, es möge bei den Babyloniern Gleiches Statt gefunden haben, ohne aber, da die ausdrücklichen Zeugnisse fehlen, eine sichere Bürgschaft dafür aufweisen zu können. Ausserdem treffen wir noch auf eine offenbare historische Unrichtigkeit v. 1 und 2. und alle Versuche, diesen Vorwurf zu beseitigen, sind bis jetzt gescheitert. Nach der alleingültigen Erklärung spricht

der Verf. a. a. O. nämlich von einer Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar in Jojakims drittem Regierungsjahre, von einer Plünderung des Tempels und Deportation. Sowohl die Zeitangabe ist irrig, als auch die Deportation unter Jojakim wenigstens unerwiesen. Die Zeitangabe ist irrig, denn nach Jerem. 25, 1. war erst das vierte Regierungsjahr des Jojakim (606 v. Chr.) das erste des Nebukadnezar. In diesem Jahre, d. h. vom April 606 bis ebendahin 605 schlug nach Jerem. 46, 2. Nebukadnezar, dessen Absicht auf nichts Geringeres gerichtet war, als Vorderasien und selbst Aepypten zu erobern, den Pharao Necho II. bei Karkemisch, im Auftrage seines alterschwachen Vaters Nabopalassar.*) Unerwiesen ist, dass er diesen Feldzug schon als wirklicher Mitregent und König, wie einige annehmen zu müssen glauben (Hengstenberg, Häverr.ick,) unternommen habe, was doch weder aus den Worten des Berosus bei Jos. Antiqq. X, 11, 1. (*συστήσας τῷ ὑιῷ Νάβουχοδονοσόρω ὄντι ἐν ἡλικία μέρη τινὰ τῆς δυνάμεως, ἐπεμψεν ἐπ' αὐτόν*, nämlich gegen den Necho) erweisbar ist, um so weniger, da es c. Apion. 1, 19 nach demselben Bericht des Berosus heisst, Nabopalassar habe den Nebukadnezar nach Aegypten und Kleinasien mit einem grossen Heere geschickt (*πέμψας ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον καὶ ἐπὶ τὴν ἡμετέραν γῆν τὸν υἱὸν τὸν εάυτοῦ Ναβουχοδονόσορον μετὰ πολλῆς δυνάμεως*), noch auch aus Jerem. 25, 1. hervorgeht, (wie schon richtig Griesinger Neue Ansicht u. s. f. S. 39. bemerkte) wo der Anfang von Nebukadnezars Regierung deshalb von Jojakims viertem Jahre an gerechnet wird, weil er zu dieser Zeit den Hebräern zuerst bekannt wurde und diese von Nabopalassar nichts wissen. In Uebereinstimmung damit wird 2 Kön. 24, 12. Jojachin's

*) Die Rechtfertigung dieser chronologischen Angabe bei F. Hitzig, Begriff der Kritik S. 185. f.

Wegführung in Nebukadnezar's achtes Jahr gesetzt, und dessen achtzehntes fällt nach Jerem. 32, 1. mit Zedekia's zehntem, sein dreiundvierzigstes bei Berosus mit dem fünfundvierzigsten der Bibel zusammen, vgl. 2 Kön. 24, 12. mit 25, 27. Langsam, aber furchtbar, rückte der Krieg nun erst Judäa näher. Doch ersehen wir aus Jer. 36, 9. 29. 35, 11. vgl. v. 1, dass die Ankunft des Nebukadnezar in Judäa sich noch verzögerte, denn im neunten Monat (Dec.) des fünften Jahres Jojakims, zu Ende des Jahres 605, rückte er erst mit einem grossen Heere heran, dem die auf dem Zuge bezwungenen Syrer, Ammoniter und Moabiter sich angeschlossen hatten (Jer. 35, 11. 2 Kön. 24, 2.). Dass die Juden um diese Zeit die nahe Ankunft der Chaldäer nur erst fürchteten, ersehen wir nämlich aus dem doppelten Umstande, dass damals das Volk vom flachen Lande in die Stadt strömte und zwar flüchtend vor dem heranziehenden Heere der Chaldäer, und dass ein ausserordentliches und aussergewöhnliches Fasten verkündet wurde. Die Veranlassung dazu wird zwar nicht angegeben, allein aus der von Jeremias hinzugefügten Bemerkung, dass zu derselben Zeit alles Volk aus den Städten Juda's nach Jerusalem gekommen war, was, da der Fasttag auch als Busstag galt, vor dem Einbruche feindlicher Heere zu geschehen pflegte (Jer. 4, 5. 8, 6. 25. 36, 7. 2 Chron. 20, 3), lässt sich mit Bestimmtheit schliessen, dass die Chaldäer im Anzuge waren; denn an eines der grossen Nationalfeste zu denken, verbietet die angegebene Jahreszeit (der neunte Monat), da nach 3 Mos. 23, 27 vgl. 16, 29 das gewöhnliche grosse Fasten am zehnten Tage jedes siebenten Monates abzuhalten war. Da nun dieses Fasten und Büssen noch am Schlusse des Jahres 605 beobachtet wurde, so kann Nebukadnezar gar nicht früher als erst im Anfange des Jahres 604 in Judäa, wenigstens nicht vor Jerusalem eingetroffen seyn, das sich ihm überliefern musste 2 Kön. 24, 1. Da hatte er sich das ganze Land vom

Thurm Syenes bis an den Bach Aegyptens, an die Gränzen Aethiopens unterworfen, und die Aegypter wagten sich nicht wieder über ihre Marken hinaus. Dass diese Berechnung richtig sey, erhellet auch aus dem Berichte des Berosus a. a. O.*), welcher meldet, dass Nebukadnezar grade um die Zeit, als er diesen Feldzug beendet hatte, die Nachricht vom Ableben seines Vaters erhalten habe. Er setzt aber, da er den Nabopalassar 21 Jahre regieren lässt und dessen fünftes Jahr erwiesen das Jahr 621 v. Chr. war (vgl. Hitzig a. a. O. S. 197), diesen Todesfall in's Jahr 604, also in's sechste Regierungsjahr des Jojakim. — Nebukadnezar eilte alsdann auf dem kürzesten Wege durch die Wüste nach Babylon mit wenigen Begleitern zurück**). Nach

*) *Συμμίξας δὲ Ναβυχοδονόσορος τῷ ἀποστάτῃ, καὶ παραταξάμενος, αὐτοῦ τε ἐκυρίευσεν, καὶ τὴν χώραν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τὴν αὐτοῦ βασιλείαν ἐποίησεν. Τῷ δὲ πατρὶ αὐτοῦ συνέβη Ναβοπαλασσάρῳ, κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἀῤῥωστήσαντι, ἐν τῇ Βαβυλωνίων πόλει μεταλλάξαι τὸν βίον, ἔτη βεβασιλευκότι εἴκοσιν ἐννέα.*

**) Nach Berosus bei Jos. Arch. a. a. O. wo es heisst: *εἰς τὴν Βαβυλωνίαν αὐτὸς ὁρμήσας ὀλιγοστὸς παρεγένετο διὰ τῆς ἐρήμυ ἐις Βαβυλῶνα.* Uebereinstimmend damit bei Jos. c. Ap. a. a. O. Hengstenberg (S. 56) vertheidigt mit Recht gegen Bertholdt (S. 166) die Meinung, dass Nebukadnezar auf diesem ersten Zuge unter Jojakim und Nabopalassar schon Palästina betreten habe. Damit steht nicht in Widerspruch (wie Hengstenberg S. 57, de Wette, Einl. S. 315 meinen) die Stelle bei Jos. Arch. X, 6, 1., wo erzählt wird, Nebukadnezar habe, nachdem er den Necho (in Aegypten selbst) völlig geschlagen, den Euphrat überschritten und ganz Syrien (damals unter aeg. Herrschaft), bis nach Pelusium, der Schlüsselfestung Aegyptens, eingenommen, aber nicht Judäa; Judäas sei er erst im achten (!) Jahre des Jojakim Meister geworden. (*Διαβὰς δὲ τὴν Εὐφράτην ὁ Βαβυλώνιος, τὴν ἄχρι Πηλουσίȣ παραλαμβάνει Συρίαν παρὲξ τῆς Ἰουδαίας κ. τ. λ.*) So war es ja auch wirklich nach der oben gegebenen historischen Entwicklung. Erst nachdem Aegypten und die angränzenden Länder erobert waren, machte Nebukadnezar sich nach Judäa auf und zwar auf einem und demselben Zuge. Dass aber Nebukadnezar

drei Jahren aber fiel Jojakim, der sich ihm unterworfen hatte, wiederum ab (2 Kön. 24, 1). Hier entsteht nun die schwierige und vielfach behandelte Frage, ob Nebukadnezar um Jojakims Zeit noch einen zweiten Feldzug nach Palästina unternommen habe, um an dem Jojakim den Abfall zu strafen. Auf den ersten Anblick hin könnte es allerdings so nach der Erzählung v. 2 — 4 erscheinen. Hier heisst es, der Herr habe (nach jenem Abfall) Kriegerschaaren der Chaldäer auf ihn kommen lassen, dass sie ihn zu Grunde richteten (להאבידו).*) Allein dem steht im Verfolge der Bericht selbst entge-

schon auf diesem Zuge ausser phönizischen und syrischen, auch jüdische Gefangene nach Babylonien geführt, wie Berosus berichtet (a. a. O. τοὺς αἰχμαλώτους Ἰουδαίων τε καὶ Φοινίκων καὶ Σύρων καὶ τῶν κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐθνῶν συντάξας τισὶ τῶν φίλων, μετὰ βαρυτάτης δυνάμεως καὶ τῆς λοιπῆς ὠφελείας ἀνακομίζειν εἰς τὴν Βαβυλωνίαν, übereinstimmend mit Alex. Polyhistor in Euseb. Chron. armen. T. I. p. 45) könnte zweifelhaft erscheinen, da die biblischen Nachrichten darüber fehlen und wenigstens nach Jer. 29, 10 vgl. v. 2 die Deportation im Jahre 599 v. Chr. die erste unter der Herrschaft der Chaldäer war. Immerhin könnten freilich schon einzelne Juden damals nach Babylon exilirt worden seyn. Allein da Berosus den zweiten Feldzug des Nebukadnezar unter Jojachin, unter dem sich jene Deportation vom Jahre 599 begab, nicht namentlich macht, so erscheint sein ganzer Bericht vielmehr als ein summarischer über die Unternehmungen des Nebukadnezar gegen Aegypten und die angränzenden Länder. Das Auskunftsmittel von Bertholdt (S. 167), welcher annimmt, Berosus habe ohne Zweifel Judäer mit Bewohnern des vormaligen Zehnstämmereichs verwechselt, hat Hengstenberg (S. 58) mit Recht aus dem Grunde zurückgewiesen, dass dieses Land damals durch oberasiatische Colonisten bewohnt war, deren Wegführung durch Neb. in ihr früheres Land nicht wahrscheinlich war.

*) Es ist wohl nicht zu zweifeln, dass das Suff. in להאבידו auf den Jojakim, der auch in dem vorhergehenden בן gemeint ist, zu beziehen sey, und nicht auf das zunächstvoranstehende יהודה. Diess wird dadurch um so gewisser, dass der Verf. offenbar Beziehung auf Orakelsprüche des Jeremias über Jojakim nimmt.

gen, denn v. 6 heisst es: „und Jojakim ruhte bei seinen Vätern," (וישכב יהויקים עם אבתיו) eine Formel die stets von der Ruhe in einer gemeinsamen Erbgruft gebraucht wird (1 Kön. 2, 10. 11, 43. 14, 20. 15, 8. vgl. 2 Sam. 7, 12. 5 Mos. 31, 16); es wird also in diesen Worten der ruhige Tod des Königes gemeldet; auch liesse sich ohne diesen Umstand schwerlich erklären, wie es gleich darauf von seinem Sohne Jojachin heissen könnte: „er ward König an seiner Statt" (וימלך בנו תחתיו), woraus hervorgeht, dass derselbe auf die herkömmliche Weise der unabhängigen Könige von Juda die Regierung übernommen, sich frei gehalten habe von jeder Verbindlichkeit gegen die Chaldäer und nicht vom Nebukadnezar zum Könige eingesetzt sei. Wäre dies letztere der Fall, so würde es ähnlich wie v. 17 von Josia's drittem Sohne lauten: „und der König von Babel machte Matthanja, seinen (Jojachin's) Oheim, zum Könige an seiner Statt," u .s. f. Schärfer also, als neuere Kritiker sah schon Polychronius, welcher zu v. 1 bemerkt: *Ὄυτε Ἰωακεὶμ φαίνεται εἰς ἀποικίαν ἀπελθών· ἔνδεκα γὰρ ἔτη βασιλεύσας κατέστρεψε τὸν βίον, ὡς αἱ ἱστορίαι διδάσκουσι· καὶ ὅτε ἡ πόλις ἢ ὁ ναὸς δεινόν τι πέπονθεν· — — ἀλλὰ τὸ ὑπόσπονδον εἶναι τῷ βαβυλωνίῳ δηλοῖ.* Wir müssen also dafür halten, dass in dieser Schilderung schon der Anfang jener Sitte zu finden sei, die den späteren jüdischen Geschichtschreibern, z. B. dem Josephus, gewöhnlicher ist, die Untrüglichkeit göttlicher, durch die Propheten ihres Volkes verkündeter Orakel geschichtlich nachzuweisen; wie sich ja ein ähnliches Bestreben auch in einzelnen Interpretationen des Buches Jesaia und selbst im Buche Daniel (c. 9) kund thut. Schon an dem unbestimmten und dichterischgefärbten Ausdruck sehen wir, dass jene Schilderung durch eine prophetische Reminiscenz beschränkt und abgeschlossen war, und in der That müssen wir uns zu der Ansicht bekennen, der Verf. habe die Erzählung einigermaassen mit den nie-

erfüllten prophetischen Flüchen und Drohorakeln über den Jojakim (Jer. 22, 1 — 9. 18. 19. 36, 30. 31), wozu Jeremias die einzelnen Züge des Gemäldes aus der allgemeinen Sitte jener Zeit entlehnte, (vgl. Jer. 8, 1. ff. Jes. 14, 4 ff.), in Gleichklang und Uebereinstimmung bringen wollen, oder habe die Erzählung in dieser Gestaltung überliefert erhalten, ohne zu wagen, den Widerspruch mit v. 6 näher zu beleuchten und sich Rechenschaft darüber zu geben. Auch spricht der Text, genaugenommen, nur von der Absicht, ihn zu tödten.*) Auf dieser unbestimmten Darstellung des

*) Diese Combination erscheint um vieles annehmbarer, als mit Bleek (a. a. O. S. 281) und Schmeidler („der Untergang des Reiches Juda" S. 92 f.) anzunehmen, dieser zweite Feldzug sei ein und derselbe mit dem unter Jojachin erfolgten (a. a. O. v. 10—16) und die Strafe für die Sünden Manasse's (v. 3) sei das zu Ende der dreimonatlichen Regierung Jojachin's über Juda hereingebrochene Verderben. Alles erkläre sich aus der Annahme einer zwiefachen Annäherung des feindlichen Heeres an Jerusalem. Nebukadnezar sei nämlich schon bei Lebzeiten Jojakims von Babylonien aufgebrochen und der Verf. der KK. habe somit sagen können (v. 3): „der Herr liess auf ihn kommen die Chaldäer," aber die Strafe sei für diesmal noch nicht auf Juda gekommen, sondern Nebukadnezar habe es für gerathener gehalten, sich jetzt nicht länger zu verweilen und sei bei Jerusalem vorbei nach Aegypten gezogen. Als nun aber indess in Jerusalem der Tod des Jojakim und die Thronbesteigung seines Sohnes Jojachin erfolgte, da sei nach des letzteren dreimonatlicher Regierung Nebukadnezar aus Aegypten heraufgezogen. — Allein abgesehen davon, dass in dem Buche der KK. die Begebenheiten unter Jojakim und Jojachin scharf genug gesondert werden und man die Schilderung v. 2—4 unmöglich als Erfolg des erst v. 10 ff. erzählten Ereignisses fassen kann, ohne ihr Gewalt anzuthun: so lässt sich auch nicht begreifen, wie Nebukadnezar die feindliche Stadt Jerusalem im Rücken gelassen haben sollte. Schmeidler sucht dies Verfahren zwar durch das Beispiel des Sanherib zu rechtfertigen, der auch bei Jerusalem vorüber nach Aegypten gezogen sei (2 Kön. 18, 13. 14. 17. 19, 8. 9), allein dieser zog ja wirklich gegen

Buches der KK. beruht aber wiederum der Bericht des Chronisten (2 Chron. 36, 6—7): „Wider ihn zog heran Nebukadnezar und band ihn mit zwei Ketten, um ihn gen Babel zu führen. Auch von den Geräthen des Hauses Jehova's brachte Nebukadnezar nach Babel, und that sie in seinen Tempel zu Babel (Esra 1, 7. 5, 14)." Weiter geht dann noch in dieser Anbequemung an die prophetischen Orakel, wie er es liebt (vgl. Arch. X, 7. 2. mit X, 8. 2 und 3), Josephus (Arch. X, 6. 3 und 7, 1), der den Nebukadnezar, nach falscher Auslegung von 2 Kön. 24, 2, nach dem Abfalle Jojakim's zum zweitenmale nach Jerusalem kommen, den König Jojakim ermorden und unbegraben vor die Stadtmauer werfen, dessen Sohn Jojachin zum Könige über Stadt und Land einsetzen und viele Vornehme nach Babel deportiren lässt. Als nun aber in dem Nebukadnezar die Sorge erwachte, Jojachin möchte wegen der Hinrichtung seines Vaters das Land zum Abfalle bewegen, da habe — so erzählt Josephus weiter — Nebukadnezar von Neuem ein Heer nach Jerusalem gesendet und seinen Feldherren später schriftlich den Auftrag gegeben, den König sammt den Seinen und Anderen nach Babel zu bringen. Letzterer Umstand, der mit 2 Kön. 24, 11 im Widerspruche steht, wonach Nebukadnezar selbst zugegen war, rührt wohl her aus Anbequemung an den Bericht des Berosus bei Jos. Arch. X,

Jerusalem! (Gesen. z. Jes. I. 937). — Eben so wenig hält sich die Ansicht zu der sich Hengstenberg (a. a. O. S. 59) und Hävernick bekennen: zwischen dem zweiten Aufbruch Nebukadnezar's aus Babylon und der Bestrafung des Jojakim sei eine bedeutende Zeit verflossen, während der er mit der Bezwingung jener v. 3 genannten Länder den Anfang gemacht habe; im elften Jahre des Jojakim aber (v. 6 vgl. 23, 36) habe der zweite Zug des Nebukadnezar nach Palästina sich wirklich ereignet und nun habe den König (nach v. 2—4) das von Jeremias angedrohte Schicksal ereilt. — Die einzelnen Momente dieser Hypothese finden in Obigem ihre Widerlegung.

11, 1: τοὺς αἰχμαλώτους Ἰουδαίων — — συντάξας τισὶ τῶν φίλων — — ἀνακομίζειν εἰς τὴν Βαβυλωνίαν.

So haben wir also gesehen, dass Jojakim nach dreijähriger Zinspflichtigkeit, im Jahre 602 oder 601 wieder abgefallen und zu seiner Zeit keine Invasion der Chaldäer weiter geschehen ist. Freilich scheint nach dem Dafürhalten einiger Kritiker, als Ch. B. Michaelis, Praef. in Dan. §. VIII und Bertholdts S. 171 f., nach dem Vorgange des Josephus Arch. X, 6, 1, aus 2 Kön. 24, 1, wo erzählt wird, Jojakim sei vom Nebukadnezar abgefallen, nachdem er drei Jahre ihm dienstbar war, im Vergleich mit 23, 36 und 24, 6, geschlossen werden zu müssen, die erste Invasion der Chaldäer falle in's achte Jahr des Jojakim; damals sei ihm dieser zinspflichtig geworden; und so würde unsere ganze Berechnung, die doch auf unzweideutigen fernerweitigen Angaben beruht, über den Haufen geworfen werden. Allein in der angeführten Stelle ist gar nicht gesagt, in welche Zeit diese drei Jahre fallen und ebensowenig, ob Jojakim am Schlusse derselben alsbald gestorben und Jojachin ihm gefolgt sei, woraus, wenn es sich so verhielte, jene Versetzung der ersten Invasion in's 8te Jahr gefolgert werden müsste, weil Jojakim im Ganzen 11 Jahre regierte. Wir sind vielmehr zu der Annahme berechtigt, dass Jojakim nach dem Abfalle noch einige Jahre, unangefochten von den Chaldäern, regiert haben müsse. Denn, da die Zinspflichtigkeit Jojakims Anfangs des Jahres 604 begann und derselbe, da er 11 Jahre regierte, erst im Jahre 599 oder 598 gestorben seyn kann, so müssen von seinem Abfalle im Jahre 602 oder 601, noch etwa vier Jahre verflossen seyn. Nebukadnezar, der, wie Berosus a. a. O. erzählt, mit den inneren Einrichtungen seines Reiches beschäftigt war, schob die Bestrafung des Abtrünnigen also noch hinaus.

So übernahm also Jojachin im J. 599 oder 598 die Regierung (2 Kön. 24, 8 f.); erst als dieser drei Monate regiert hatte, da kam Nebukadnezar zum zweitenmale nach Palästina (2 Kön. 24, 10. 11.), des Vaters Abfall an ihm zu rächen, und zugleich, weil auch Jojachin selbst ihm nicht tributär geblieben war, oder, wie es bei'm Verf. nach seiner Beurtheilungsweise heisst: „weil er that, was dem Herrn übel gefiel, wie sein Vater gethan hatte.“ Vgl. dagegen Ez. 22, 28. Nebukadnezar plünderte Stadt und Tempel (Jer. 27, 16. 18. 28, 6.), führte den König, um einem künftigen Abfalle vorzubeugen (Ez. 17, 14.), sammt den Seinen und vielen andern Gefangenen, unter welchen auch Ezechiel (Ez. 1, 1.), aus Juda (2 Kön. 24, 12. Jer. 22, 26. 29, 2.) in das Innere von Asien und dies ist der Anfang der Dienstbarkeit, des sogenannten Exils; nämlich im 8ten Regierungsjahre*) des Nebukadnezar, d. i. im Jahre 599 oder 598. Auf diese Deportation geht auch Jer. 29. und da Jeremias die Zeit der Dienstbarkeit (von 70 Jahren) im zehnten Verse von dieser Deportation (vgl. v. 2) an berechnet, so ist höchst wahrscheinlich, dass sie auch die erste unter der Herrschaft der Chaldäer war und man kann aus diesem

*) Bei Jer. 52, 28. wird berichtet, diese Dienstbarkeit habe im siebenten Jahre des Nebukadnezar seinen Anfang genommen. Könnte der ganze bezeichnete Abschnitt bei Jeremias, wie es aber nicht der Fall ist, für ächt gelten, so dürften wir diesen scheinbaren Widerspruch durch die Annahme lösen, Jeremias habe hier, insofern Nebukadnezar im Jahre 606 v. Chr. d. h. vom April 606 bis ebendahin 605 in Aegypten war, den Feldzug geradezu in's Jahr 605 gesetzt und vom Jahr 604 an, wo Nabopalassar starb und Nebukadnezar König ward, den Anfang der Begierung des Letzteren berechnet; an einer anderen Stelle, c. 25, 4, womit die Berechnung des Buches der KK., übereinkommt, von dem Zeitpunkt an (605), in welchem Nebukadnezar zuerst den Juden bekannt wurde und als oberster Feldherr seines Vaters nach Palästina kam.

Abschnitte nicht mit Hävernick und Aa. schliessen, dass schon andre Deportationen vorausgegangen seyn.

Ueberblicken wir nun dieses historische Resultat und bringen es in Vergleichung mit der Angabe im Buche Daniel, so können wir nicht länger zweifeln, dass dieselbe aus einer Vermengung der Nachrichten und Zeitumstände, sowohl im Buche der Könige, als der Chronik, deren beiderseitige Quelle wir kennen gelernt haben, geflossen seyn muss. Aus 2 Kön. 24, 10. ff. schöpfte er die irrthümliche Nachricht von einer Deportation des Volkes unter Jojakim, denn von einer Deportation des Jojakim selbst ist weder bei Daniel v. 2 noch im Buche der Chronik die Rede; letzteres berichtet nur, er habe die Absicht gehabt, ihn wegzuführen. Nur etwa Ezech. 19, 9 spricht für deren Ausführung. Dass dieses Ereigniss unter Jojachin ihn zu solchem Irrthume geführt habe, dafür spricht auch Dan. 1, 5, wo Sache und Ausdruck aus Jer. 52, 33. 34 entlehnt sind; in letzterer Stelle ist aber von Jojachin die Rede. Die nächste Veranlassung zu der Angabe, dass dieses im dritten Jahre des Jojakim geschehen sey, könnte auch darin gesucht werden, dass die Worte שלוש שנה (2 Kön. 24, 1) ursprünglich abrevirt geschrieben waren. Somit schob der Verfasser das dritte Jahr der Dienstbarkeit mit dem dritten der Regierung zusammen. Aus der angef. Stelle des Chronisten endlich nahm er die Notiz (v. 2), dass Nebukadnezar unter Jojakim einen Theil der Tempelgefässe nach Babylon gebracht habe (Esr. 1, 7. 5, 14. Dan. 5, 2); das Buch der Könige spricht a. a. O. v. 13 zur Zeit Jojachin's nur von einer Zerstückelung der heiligen Gefässe, woraus man schliessen könnte, dass es dem Nebukadnezar nur um den Goldwerth derselben zu thun war.

Den Verf. des Daniel von dem Vorwurf einer historischen Unrichtigkeit zu befreien, ist vielfach angestrebt worden. Einige Kritiker haben angenommen, es liege hier eine eigenthümliche chronologische Berechnung zum Grunde. So Chr. B. Michaelis, Praef. in Dan. §. VIII, dem Bertholdt (S. 171 f.), freilich in anderer Absicht, folgt. Sie meinen, der Verf. habe vom achten Jahre des Jojakim an, da er dem Nebukadnezar zinspflichtig geworden sey, die Zeit seiner Regierung gerechnet, insofern der Chaldäer ihn damals als König bestätigte. Allein einmal, kann, wie oben erwiesen worden, von einer Zinspflichtigkeit Jojakim's im 8ten Jahre seiner Regierung gar nicht die Rede seyn, zum anderen aber findet eine solche doppelte Zählung der Regierungsjahre in der jüdischen Geschichte keine Rechtfertigung und es wäre zudem höchst auffallend, dass ein Jude die Regierungszeit eines jüdischen Königes von der Zeit an bestimmt haben sollte, wo er die Bestätigung eines fremden Königes erhielt.

Nach Hengstenberg (S. 54), dem Hävernick folgt, soll die Stelle im Daniel sogar einen glänzenden Beweis für die genaue historische Kenntniss unseres Verf. liefern! Man behauptet, der Anfang der Expedition des Nebukadnezar gegen den Necho, als Mitregenten seines Vaters (?), falle schon in's 3te Jahr des Jojakim, ebenso sei das erste Jahr (der Mitregentenschaft) des Nebukadnezar in das Ende des dritten Jahres und den Anfang des vierten Jojakim's zu setzen und es trete damit also nicht in Widerspruch Jer. 25, 1 wo das vierte Jahr des Jojakim als das erste des Nebukadnezar genannt werde; nun sei בָּא Dan. 1, 1 zu übersetzen: „er zog (nach Jerusalem)," insofern er wirklich in diesem Jahre schon aus Babylon nach Jerusalem zog. Dass diese Zählung richtig sei, erhelle daraus, dass nach Jer. 46, 2 Nebukadnezar im vierten Jahre des Jojakim die Schlacht bei Karkemisch gewonnen habe und das Jer. 36, 9 erwähnte Fasten zu Jeru-

salem im neunten Monat des fünften Regierungsjahres Jojakim's, zur Erinnerung an die im vorigen Jahre geschehene Invasion der Chaldäer abgehalten worden sei; daraus man schliessen müsse, dass Jerusalem im vierten eingenommen sey; es würde aber die Zeit für die Begebenheiten des Krieges zu kurz seyn, wenn wir den Anfang desselben erst in das vierte Jahr setzen wollten.

Allein wenn בּוֹא auch gehen bedeutet, wie vielleicht Jon. 1, 3., so doch nicht: sich auf den Weg machen, sich anschicken (das wäre עָלָה 2 Kön. 23, 29. 24, 1. 10. 2 Chron. 12, 9. 36, 6); dass בָּא vielmehr ist: er kam, er langte an, (2 Kön. 15, 19. 29. 24, 11. 2 Chron. 32, 1) dafür bürgt das unmittelbar folgende וַיָּצַר, denn doch nur in Folge seiner Ankunft konnte er Jerusalem belagern. Auch Jer. 46, 13., worauf sich Hävernick (S. 5) beruft, sind die Worte לבוא להכות nicht zu übersetzen: als er sich anschickte, umzuschlagen, sondern wörtl. „in Bezug auf das Kommen um zu schlagen," d. h. als er kam (anlangte), um zu schlagen. Ferner kann die Einnahme Jerusalems im vierten Jahre Jojakims auf keinen Fall aus des Berosus Zeugniss, das oben geprüft worden ist, erwiesen werden, da nicht die leiseste Andeutung davon gegeben ist und wir uns auch durch ihn bei diesem Ereignisse in's fünfte, oder gar erst in's sechste Regierungsjahr Jojakim's gewiesen sehn. Eben so wenig gilt die Stelle Jer. 36, 9. (29.); denn dass mit dem bei Jeremias erzählten Fasten der Jahrestag der Einnahme begangen worden, ist durchaus unwahr. Die Vergleichung von v. 29 mit Jer. 35, 11 lehrt vielmehr, dass die Chaldäer im neunten Monat des fünften Jahres noch nicht angekommen waren, sondern erst heranrückten. Was es mit jenem Fasttage (Busstage) für eine Bewandniss habe, ist uns schon oben klar geworden. Der Annahme Hengstenberg's fehlt dagegen alle Analogie, denn dass die Einnahme der Stadt im

im Jahr 588 (Zach. 8, 10) nur darum begangen wurde, weil sie eine Catastrophe herbeiführte, erhellet aus dem Umstande, dass keine der anderen Einnahmen Jerusalem's gefeiert wurde, indem keine andere die Zerstörung des Tempels und den Untergang des Staates nach sich zog. (Vgl. Hitzig, Heidelb. Jahrb. 1832. H. 2. S. 121 f.)

I. Im dritten Jahre der Regierung *a)* Jojakims, 1.
des Königes von Juda, kam Nebukadnezar *b)* der Kö-
nig von Babel nach Jerusalem und belagerte es *c)*.
Und es gab der Herr in seine Hand den Jojakim, Kö- 2.
nig von Juda und einen Theil *d)* der Geräthe des Got-

a) Dieselbe Genitivbezeichnung wie hier in בשנת שלוש למלכות finden wir v. 21. 2, 1. 6, 16. 7, 1. 8, 1. 9, 1. S. Ewald krit. Gramm. S. 584. Uebrigens steht das Cardinale für das Ordinale, wie 2, 1. 9, 1. 2. Ewald a. a. O. S. 796. — מַלְכוּת (2, 1. 8, 1.) ist spätere Form für das früher gebräuchliche מַמְלָכָה

b) נבוכדנצר nach Lorsbach Archiv f. Morgenländ. Lit. II. S. 247: Nebo (ist) Fürst der Götter. Nach v. Bohlen in den Symbolis ad interpr. s. cod. ex lingua persica. (Lips. 1822): Nebo (ist) Gott des Feuers. Vgl. Gesenius Jes. I. S. 281 f. Rosenmüller's Alterthumskunde II. 2 S. 85.

c) ויצר עליה. Ueber den abgekürzten zweiten mod. יצר, f. יצר von צרר s. Ewald S. 466. Anm. 8. In demselben Sinne steht Jes. 7, 1: הלחם עליה

d) Nach einigen wäre das Wort ומקצת eine spätere Bildung und das מ stände bedeutungslos. (Ewald S. 244). Eben so steht es Neh. 7, 70. Wenn wir aber v. 15 und 17 betrachten, wo מקצת offenbar aus der Praep. מן und קצת zusammengesetzt ist (dort auch nach allen Vss.), so ist man genöthigt mit Ch. B. Michaelis, Hävernick, Gesenius im Lex. Man. p. 612 die Uebersetzung des Theodotion καὶ ἀπὸ μέρους τῶν σκευῶν, schon wegen der grösseren Schwie-

teshauses; und dann brachte er sie *e)* in's Land Sinear *f)*, in's Haus seines Gottes *g)* und (zwar) brachte

rigkeit der Lesart, für die auch c. 2, 12 spricht, zu billigen; diese wollte wohl die LXX ausdrücken durch μέρος τι. Vgl. über das מן Ewald S. 600, über die Form קְצָת, ebd. S. 235. Unnöthigerweise bieten aa. Codd. die Lesart מִקְּצָת. Ueber die Aufhebung der Verdoppelung vgl. Jos. 3, 2 und Ewald S. 508. kl. Gr. S. 213, N. I. Hitzig in Jen. Litz. Dec. 1830. N. 227. S. 376.

e) Die Meinung des Vf. ist zwar nicht deutlich ausgedrückt und es ist nicht gesagt, dass Nebukadnezar auch den Jojakim mit nach Babylon geführt habe, wie, genauer betrachtet, auch die Chronik darüber schweigt; jedenfalls aber müssen wir das Suffixum in ויביאם hier einzig auf das zunächstvorhergehende כלים beziehen, da doch der Verf. nicht meinen konnte, Nebukadnezar habe auch den Jojakim mit in den Tempel gebracht. Dabei bemerke man nun die schwerfällige Sprache, dass das Object (כלים) in ויביאם, sogleich, bei einer näheren Bestimmung, in den Worten ואת הכלים וגו׳ wiederholt wird. Nebukadnezar ist hier schon Typus des Antiochus, der gleichfalls den Tempelschatz beraubte: Ἔλαβε τὸ ἀργύριον, καὶ τὸ χρυσίον, καὶ τὰ σκεύη τὰ ἐπιθυμητά κ. τ. λ. 1 Macc. 1, 23.

f) Er brachte die heiligen Geräthe, deren hier schon wegen c. 5 Erwähnung geschieht, nach Sinear, und zwar zunächst in die Hauptstadt Babel. Sinear ist der ältere Name für die Provinz Babylonien und steht hier von dem ganzen Reiche des Nebukadnezar, in einem weiteren Sinne noch als 1 Mos. 10, 10. 11, 2. 4. Später findet er sich nur bei Dichtern (Zach. 5, 11. Jes. 11, 11.); unser Verf. eignete sich den gewählteren Namen aus der Lecture der bibl. Schriften an. Mehrere unpassende Etymologieen sind aufgezählt bei Roseum. Alterthumskunde. Bd. 1. Th. 2. S. 43; vgl. aber Maurer im Comment. z. Josua, S. 72. Siehe auch Rödiger de orig. et ind. arab. interpr. S. 40.

g) Er brachte die Geräthe in's Haus seines Götzen (אלהיו). Der Verf. dachte wohl an den Belustempel, über den Gesen. z. Jes. II., S. 335 nachzulesen ist. Dass die Babylonier den Belus als Hauptgottheit verehrten, konnte dem Verf. nicht unbekannt seyn; vgl. auch c. 3.

er die Geräthe in das Schatzhaus seines Gottes. *h)* Da 3.
befahl *i)* der König dem Aschpenas, dem Obersten seiner Verschnittenen *k)*, von den Söhnen Israels, sowohl aus dem königlichen Samen, als von den Edlen, Kna-

h) Die Worte ואת הכלים הביא וגו׳ „und zwar brachte er sie (die schon erwähnten Geräthe) in das Schatzhaus seines Götzen“, enthalten, in breiter und schwerfälliger Sprache, eine nähere Bestimmung des Locals, wohin er die Geräthe gebracht. Er brachte diese aber in die Schatzkammer (*γαζοφυλάκιον*) des Tempels, ihres kostbaren Werthes wegen. Die Ansicht Ephraem's des Syrers, Theodoret's und des Apollinarius in den Comm. varior. in Dan. in Maji Coll. n. p. 166. J., und Hävernicks, Nebukadnezar habe die Gefässe dadurch ehren wollen, dass er sie in die Nähe seines Götzen brachte, kann uns zu nichts helfen, denn nach der Ansicht der Juden, — und in jüdischen Vorurtheilen schrieb auch der Verf. — wurden sie offenbar dadurch verunreinigt. War es doch allgemeiner Glaube schon des hebräischen Alterthums, dass die hebräischen Heiligthümer dadurch beschimpft wären, wenn sie in die Götzentempel der Heiden gebracht würden. 1 Sam. 5, 2. vgl. 6, 3. Auch bei den Hebräern, wie bei allen alten Völkern, bestand ein Schatz des Heiligthumes zu dessen Unterhaltung; so im Zelte, 4 Mos. 31, 48 ff. vgl. v. 54. Jos. 6, 19. und später im Tempel, Mal. 3, 10. Nehem. 13, 5. 12. 13. Credner zum Joel pag. 238. Richtig also schon Eudoxius bei Maji a. a. O.: *Οὐκ εὐλαβείᾳ οἶμαι τοῦτο πρεπούσῃ πεποίηκεν, ἀλλὰ κατὰ τιμὴν τοῦ παρ' αὐτοῖς σεβομένου θεοῦ τῶν ἑβραίων προσκομίζων, ὡς τῇ παρ' αὐτοῦ συμμαχίᾳ τὴν νίκην λαβών.*

i) אָמַר, hier mit folgendem Inf. und לְ. Es hat in diesem Falle die, im Arab. herrschende, Bedeutung: befehlen, gebieten. So oft in späteren Büchern, vgl. Est. 1, 17. 4, 13. 9, 14. 1 Chron. 21, 17.; für das bibl. Idiom des Aram. vgl. Dan. 2, 12. 46. 3, 13. 19. 20. 4, 23. 6, 24.

k) Der Name אַשְׁפְּנַז erinnert an den Ländernamen אַשְׁכְּנַז 1 Mos. 10, 3. Nach Rödiger (bei Gesen. Lex. Man. 1070.) bedeutet er: Pferdenase, aus dem pers. أسب Pferd und dem sanscr. nâsâ, Nase. Dazu könnte man vergleichen das arab. خرطوم eigentl. die Nase, der Rüssel eines Elephanten, dann metaphorisch im Plur. die Fürsten eines Volkes. Der

4. ben zu bringen *l*), an welchen kein Fehl und die schön

Syr. contrahirt den Namen ܐܣܦܢ und Ephraem erklärt ihn durch: ܐܣܦܢܙ (אֲבִיעֶזֶר), wie von ܐܣܦ, helfen. Dieser Aschpenas wird nun mit dem Amtsnamen, auf aramäisch, רַב־סָרִיסִים, oder wie v. 7. שַׂר הַסָּרִיסִים genannt. Dieser Hofbeamte war, weil ihm die Oberaufsicht über die ganze innere Polizei des Harems zukam, und er über alle Eunuchen (d. h. überhaupt auch: Höflinge, Diener, Jes. 39, 7) gesetzt war, zunächst um die Person des Königs beschäftigt. Er empfängt daher auch den Auftrag, die jüdischen Knaben zu Kämmerlingen erziehen zu lassen. So ward der älteste Sohn des pers. Königes jederzeit von Eunuchen erzogen. Brisson., de regno Pers. Lib. I. c. CXV, p. 165 f. Dass der König von Babyl. einen solchen רב סריס hatte, konnte der Verf., auch ohne mit dem babylonischen Hofceremoniell näher bekannt zu seyn, aus Jer. 39, 3. vgl. Jes. 36, 2. wissen. Dass aber der König sich von Knaben vornehmer Abkunft bedienen lassen will, entnahm die Sage zunächst aus der Weissagung des Jesaias (39, 7), welche ganz auf der morgenländischen Sitte, mit den Söhnen gefangener Vornehmen so zu verfahren, beruht. — Das Amt jenes Archieunuchen verwechselt übrigens Polychronius (zu v. 7) mit dem eines Palastpräfecten (אשר על הבית Jes. 36, 3), der über das Hauswesen des Königes gesetzt ist, wenn es bei ihm heisst: Ἀρχιευνοῦχον καλεῖ τὸν τῶν κατ' οἶκον ἁπάντων ἀνημμένον τὴν ἐπιμέλειαν, καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας χρείας διακονούμενον.

l) Die Worte — להביא מבני ישראל ילדים — gehören der Construction nach zusammen. Er soll die Knaben wohl aus der Zahl der schon Deportirten kommen lassen. Unter den בני ישראל haben wir im Allgemeinen Hebräer zu verstehen; vgl. v. 6 wo unter den Söhnen Israels Daniel und seine Gefährten gewählt werden mit der besonderen Bezeichnung, dass sie aus dem Stamme Juda wären; und nicht ohne Grund aus dem edelsten, dem Königsstamme des Volkes, vgl. Jes. 39, 7. Man kann also v. 6 unter Juda nicht das ganze Land verstehen, wie es nach Wegführung der zehn Stämme hiess (Hagg. 1, 1. 14. 2, 2.), wo Juda synonym gebraucht wird mit Hebräer (Jer. 34, 9). — In den Worten — ומזרע המלוכה ומן הפרתמים hindert nichts die disjunctive Auffassung: „sowohl

von Ansehn *m)* wären und gelehrig in aller Weisheit

aus dem königlichen Saamen, als von den Vornehmen." Warum sie minder richtig sei als die andere, die Hävernick befolgt, wonach man das ו vor מִזֶּרַע in der Bedeutung: und zwar, nämlich, fassen will, sieht man nicht ein. Jene Wechselverbindung der nomina durch ו findet sich auch Dan. 2, 9. 8, 13. Vgl. zu Ewald S. 660 noch Jer. 32, 20. Jes. 2, 13. f. 16, 5. — פרתמים sind überhaupt Magnaten, Vornehme und gleichbedeutend mit אלי הארץ 2 Kön. 24, 15. Das Wort findet seinen Ursprung im Sanscrit prathama, der Erste, daher Pardomim, im Pehlvi, die Magnaten, aus Pardom, der Erste, v. Bohlen Symb., p. 20. Theodoret erklärt es durch *παρθένυς*, wo aber Maji zum Polychronius 1, 3 schon richtig vermuthet, man müsse *παρθους* corrigiren, wie schon Symmachus (nach Hieronymus z. u. St.) und der Syrer (ܦܘܪ̈ܬܡܐ). Eben so unrichtig Chrysostomus: *φορθομμίν, ἢ ἔθνος φησὶ, ἢ γένος. μᾶλλον δὲ ἔθνος, βάρβαρον ἴσως.* Gut Jos. Arch. X, 10, 1: *τοὺς ευγενεςτάτους τῶν Ιουδαίων παῖδας.* Aq. *ἐκλεκτοι.* Polychron: *παρὰ δὲ τῷ ἑβραίῳ τῶν εὐγενῶν κεῖται, ἄντι τϐ τῶν ἐκ τϐ βασιλικϐ γένϐς.* —

Wie alt wir uns die jungen Leute zu denken haben, lässt sich nach dem unbestimmten Ausdruck ילדים nicht genau angeben. Beachten wir aber den Umstand, dass nach drei Jahren (v. 5) ihre Erziehung vollendet seyn und ihr Dienst bei'm Könige beginnen soll: so dachte der Verf. sich das Alter der Jünglinge wohl nicht weit über das vierzehnte Jahr hinaus. Zu vergleichen ist also wiederum die persische Sitte, welche dem Verf. vorschwebte, die eigentliche Erziehung mit dem vierzehnten Jahre zu beginnen (nach Plato im Alcibiades I, §. 37). Das Jünglingsalter begann (nach Xenoph. Cyrop. I, 2) mit dem siebenzehnten Jahre und in diesem wurde der Dienst des Königes angetreten. Die jungen Leute die zu Hofämtern bestimmt sind, sollen aber vorher einen Unterricht empfangen, der sie dazu tüchtig mache. So bei den Persern. „Die Ehrfurcht gegen den König" — bemerkt Heeren (Ideen I, 1. S. 473 vgl. S. 465) — „schrieb ein strenges Ceremoniel vor, wozu die Bildung bereits in den Knabenjahren anfing, und im Jünglingsalter fortdauerte."

m) Die künftigen Diener des Königes müssen mit körperlicher Makellosigkeit und Schönheit ausgestattet seyn, gemäss dem Ausspruche des Curtius 17, 5. 29: hominibus barbaris in

und einsichtsvoll und wissenskundig und die tüchtig wären *n)*, um zu dienen *o)* im Palaste des Königes und (er befahl) sie zu lehren *p)* die Wissenschaft und Sprache

corporum majestate veneratio, magnorumque operum non alios capaces putant, quam quos eximia specie donare natura dignata est. Treffend ist die Parallele aus Ricaut's: Gegenwärtiger Zustand des türkischen Reiches, Bd. I, S. 13: „die jungen Leute die zu den Hausämtern des Kaisers bestimmt sind, müssen in ihrem Aeussern etwas Einnehmendes und Gefälliges haben, wohlgewachsen und ohne einen körperlichen Fehler seyn; denn man hegt die Meinung, dass in einem schönen Körper keine verdorbene und schmutzige Seele wohnen könne." — Für מְאוּם (wie Hiob 31, 7.) aa. Codd. מוּם, s. darüber Ewald S. 121. — וטובי מראה schön von Ansehn. In dieser Bedeutung steht טוב oft mit מראה zusammen. Gen. 24, 16. Esth. 1, 11. 2, 3. 7.

n) Dass die Prädikate משׂכילים וגו mehr von der Fähigkeit und der natürlichen Anlage, als von dem Besitze der Kenntnisse selbst verstanden werden müssen, geht daraus hervor, dass die Knaben v. 5. dem Aschpenas erst zur Erziehung übergeben werden. Richtig also Polychronius: *δυνάμενους ῥᾷστα λαβεῖν τὰ μαθήματα.* — בכל חכמה in aller Weisheit d. i. in allen Gebieten der Weisheit. Mit der חכמה verbanden die Morgenländer einen sehr weiten Begriff. Vgl. Umbreit in seinem Comm. üb. d. Sprüche Sal. S. 3 ff. 33 ff. Die Weisheit d. h. die Kunst das Wahre herauszufinden, das Wissen von allem Dinge. Jes. 11, 2. 1 Kön. 3, 28. 5, 9. vgl. 13. 2 Sam. 14, 20. חכמה ist an sich von der Einsicht (דעת) und dem Wissen (מדּע) unterschieden. Allein hier darf man das Einzelne nicht zu sehr urgiren. Die beiden folgenden Glieder ergänzen nur das erste und durch jene emphatisch gehäuften Ausdrücke soll nur die Fähigkeit, nach sorgfältigem Unterricht die Weisheit sowohl nach ihrer theoretischen, als angewandten Richtung in sich aufzunehmen, angedeutet werden.

o) לעמד בהיכל המלך wofür v. 5. c. 2, 2. לפני המלך, vgl. im Chald. קום קדם 7, 10. 16. ܩܳܡ ܩܕܳܡ Barhebr. Chron. p. 535. Der Diener steht vor seinem Herren, um dessen Aufträge zu empfangen, daher steht die Formel geradezu in dem Sinne von: dienen. Vgl. auch Heeren a. a. O. I. 1. S. 473.

p) וללמדם ist noch von ויאמר v. 3. abhängig.

der Chaldäer *q)*. Und es verordnete ihnen der König 5.
ein Tagtägliches *r)* von den Königsleckerbissen und von dem Weine, den er trank *s)* und sie zu erziehen

q) ספר, eigentl. scriptura, Geschriebenes (Jes. 29, 11. 12.), umfasst hier, wie wir aus v. 17 ersehen, wo es mit der Weisheit zusammensteht, überhaupt die Literatur, literae chaldaicae, γραμματικη wie Theodot. zu v. 17 erklärt. Vgl. סְפַר. — Die Sprache der Chaldäer ist nicht jenes palästinensische, hebräisch gefärbte Idiom des Syrischen (wie Rosenmüller zu 2, 4. p. 88 annimmt), sondern die eigentliche Sprache der nördlichen Barbaren, oder Chaldäer, welche dem medo-persischen Sprachstamme angehörte. Jener Mischdialect, obwohl er den neueren Babyloniern bekannt war (Gesenius zum Jes. I. 946. Hitzig, der Prophet Jes. S. 417.), kann hier nicht gemeint seyn, da dieser, wenn auch nicht dem gemeinen Manne (Jes. 36, 11), doch nach eben dieser Stelle den gebildeteren und vornehmeren Palästinensern um jene Zeit geläufig seyn musste. Hirzel de Chaldaismis, p. 17. Auch stand gewiss die eigentliche chald. Sprache und Literatur in grösserem Ansehn in der Weltstadt als der syrische Dialekt. Das wird wohl bestätigt durch den Hieronymus (ep. XVIII, 10), der noch von seinem Lehrer in Babylon aussagt: est vir quidam a quo ego plura didicisse me gaudeo, et qui Hebraeorum sermonem ita elimavit, ut inter scribas eorum Chaldaeus existimatur. Man darf nicht mit Bleek (S. 226 f.) bezweifeln, dass das eigentliche Chaldäische auch Schriftsprache in Babylon war.

r) Die Jünglinge sollen ihren täglichen Unterhalt von der Tafel des Königes empfangen. Bei den Persern hatten alle Hofbedienten freie Beköstigung; so speiseten von dem Tische des Königs, nach des Ctesias Bericht, täglich 15,000 Menschen; vgl. Heeren, I. 1. p. 462. Esth. 1, 4. Aber auch bei den Babyloniern geschah ein Gleiches, denn nach Jer. 52, 33. 34. erhielt der König Jojachin auf Befehl des Evilmerodach seinen täglichen Unterhalt von der königlichen Tafel. Eben daher entlehnte der Verf. die Sache und den Ausdruck: דבר יום ביומו d. i. ein Tagtägliches, eine tägliche Portion, (LXX ἔκθεσις-ἔκθημα) eine Zusammenstellung wie שנה בשנה פעם בפעם עין בעין. (Ewald S. 606. 2). Vgl. Luc. 11, 3 τὸ καθ' ἡμέραν. Gut der Syr. ܐܦܣܩ ܠܗܘܢ ܦܣܩܬܐ ܕܝܘܡܬܐ

s) Die wahrscheinlichste Deutung des aus dem Persischen stammenden Wortes פתבג ist die von v. Bohlen in den

Symb. S. 23 gegebene und von Gesenius im Lex. Man. p. 125 und Thes. p. 177 aufgenommene, wonach es eigentlich ist: Speise des Vaters (پاد باه) d. i. des Königes, und dies gradezu für köstliche Speise, Leckerbissen. So auch im Syr. ܦܬܒܓܐ bei Ephr. Syr. 1. 382. F. 423. A. (ܦܬܒܓܝ ܡܠܟܐ). Barhebr. p. 331. Dafür spricht auch der paral. Ausdruck לֶחֶם חֲמֻדוֹת c. 10, 3., wobei auch an Fleisch zu denken ist, wie an unserer Stelle; und eine treffliche Parallele bietet 1 Mos. 49, 20.: מַעֲדַנֵּי מֶלֶךְ die Königsleckerbissen; vgl. Hom. Od. 3, 480. ὄψα, οἷα ἔδουσι Διοτρεφέες βασιλῆες. Unter diesen aber ist delicates Fleisch, besonders vom Mastvieh zu verstehn; σίαλοι σύες, nach Od. 14, 80 ff. Vgl. auch מְגָדִים Köstlichkeiten, Hohesl. 7, 14., besonders aber, vgl. v. 13, von Früchten zu verstehen. Anders Lorsbach im Archiv f. bibl. und morgenländ. Lit., Bd. II S. 312 f., welcher es durch Götzenspeise erklärt, aus بت (ein Götze) باه (die Speise). Entschieden zieht Hävernick diese letztere Erklärung vor und meint, es sei hier und v. 8 nur von Götzenspeisen und Getränken die Rede, wie ja denn wirklich zu dem Cultus der Gottheiten, nach der Sitte der babylon. Welt, auch Lektisternien gehörten und Wein ihnen vorgesetzt wurde (Gesenius z. Jes. II 286. 287). Allein hier ist ja von dem Mahle des Königes überhaupt, nicht von einem Theile desselben, der etwa den Göttern geheiligt war, die Rede. Es soll ja in den Worten von ויִמן bis יין משתיו nur die Art angegeben werden, wie ihnen der tägliche Unterhalt zukommen sollte (s. not. r); fände aber jene beschränkte Bedeutung hier Statt, so würde der König etwas so Ungebührliches von den Jünglingen verlangt haben, dass es weder eine so undeutliche Erwähnung vertragen, noch auch überhaupt in diese einleitende Erzählung passen würde. Ueberdiess spricht der Ausdruck יין משתיו (Ueber das Suff. plur. am nom. sing. s. Ewald S. 430 γ; vgl. auch v. 8. 10. 13. 15. 16.) der Wein den er trank, (eigentl.: der Wein seines Trinkens) gegen die Meinung, hier sei der Wein zu Libationen gemeint; wenigstens sagt er davon nichts aus, sondern spricht nur von dem Genusse durch den König selbst. Somit halte ich denn dafür, man habe hier die auch im Syr. gebräuchliche Bedeutung des Wortes, nämlich köstliche Speise festzuhalten, darunter aber, wegen c. 10, 3 und um v. 12 unseres Abschnittes

drei Jahre lang *t)* und nach deren Ende sollten sie die-
nen vor dem Könige *u)*. Und da waren unter ihnen *v)* 6.
von den Söhnen Judas Daniel, Chananja, Mischael und
Asarja. Und es legte ihnen der Oberste der Verschnit- 7.
tenen Namen bei und er legte dem Daniel bei (den Na-
men) Beltschazar und dem Chananja (den Namen)
Schadrach und dem Mischael (den Namen) Meschach
und dem Asarja (den Namen) Abednego *w)*. Drauf 8.

willen, an Fleischspeisen zu denken. Eben so allgemein steht das Wort 11, 25. V. 10 steht für פתבג das allgemeine Wort מאכל. Vgl. noch Anm. y.

t) ומקצתם. Ueber das fehlende Dagesch in ק vgl. Ewald S. 508 und v. 15.

u) Der 2 mod. יעמדו: in der indirecten Rede ist noch von וימן abhängig. Siehe darüber Ewald S. 529. 4.

v) Der Verf. wollte sagen, dass zwar Mehrere zum Hofdienste ausgewählt wurden, aber unter ihnen nennt er vorzüglich Daniel und seine Gefährten, auf die es ihm allein ankommt.

w) Die Morgenländer pflegen besonders den Ausländern andere Namen beizulegen; oft aber fand auch eine Veränderung des Namens Statt bei Eintritt in den Dienst jemandes, bei Erhebung zu einer neuen Würde oder Veränderung eines Lebensverhältnisses. Hieronymus zu u. St. erinnert schon an Abram und dessen Weib, denen Gott bedeutsame Namen gab. 1 Mos. 17. Dasselbe finden wir bei'm Joseph, 1 Mos. 41, 45. vgl. 2 Sam. 12, 25. 2 Kön. 23, 34. 24, 17. Esth. 2, 7. Esra 5, 14. Marc. 3. Auch bei den Babyloniern herrschte diese Sitte, wie wir aus dem Beispiele des Zedekia, 2 Kön. 24, 17 ersehen. Ueberhaupt hat der Name im Orient eine tiefere Bedeutung als bei uns, weil der Zusammenhang desselben mit dem Wesen des Benannten besser gewürdigt wurde. Ein Scholion des Apollinarius: bei Maji, Coll. n. p. 166 bemerkt: *Ὃ γὰρ ἴδιόν ἐστι τῶν δεσποτῶν εὐθὺς ἀμείβειν τῶν κτηθέντων τὰς προσηγορίας, πεποίηκε διὰ πάντων τὴν ἐξουσίαν γνωρίζων.* Chrysostomus bemerkt zu c. 4, 5 (p. 222. C.) *Ἔθος αὐτοῖς ἐπ' ὀνόματι τῶν θεῶν τοὺς παῖδας ὀνομάζειν ἐπειδὴ καὶ ἐξ ἀνθρώπων ἐποίευν Θεός· οὕτως ὁ ὄβηλος, ὅτω καὶ ὁ βήλαιος ἐκλήθη τις παρ' ἡμῖν.* So empfängt denn auch Daniel den Namen בֵּלְטְשַׁאצַּר, Fürst des Belus, d. h. Fürst, dem Belus gnädig ist. Vgl. die pers. Ableitung bei Gesen. Lex. m., dagegen ohne weitere Begründung zur alten Meinung zurückkehrt Kleinert in

nahm sich's Daniel zu Herzen (setzte sich vor) *x)*, dass er sich nicht verunreinigen wolle durch die Königsleckerbissen und den Wein den er trank *y)* und trach-

den Beiträgen z. d. theol. Wissensch. I. 222. 223. Vgl. 5, 1 und über die Punctation Ewald S. 59. Anm. 5. LXX und Theodot. *Βαλτάσαρ*, so auch Baruch 1, 11. 12. Vulg. Balthasar. Graec. Ven. *Βελτεσασὰρ*. Theodoret zu 2, 26: *Ἐπισημήνασθαι δεῖ καὶ τοῦτο, ὅτι, Βαλτάσαρ αὐτὸν οὐκ ἀεὶ προσαγορεύει, ἀλλ' ὅτι τῷ βασιλεῖ διαλέγεται ταύτην, αὐτῷ τὴν προσηγορίαν ἐπιτεθεικότι*. Der Name שדרך ist aus dem Persischen zu erklären, nach v. Bohlen in Symb. p. 23. und Gesenius im Lex. Man. p. 984. vgl. aber Kleinert a. a. O. I. S. 223. Die Bedeutung des Namens מישך ist nach Lorsbach: hospes regis. In den Symbolis p. 22 liess v. Bohlen die Wahl zwischen ramus vitis und agnus, und zu dem letzteren bestimmt sich Gesenius. Allein v. Bohlen giebt jetzt nach mündlicher Mittheilung jene Deutung gegen die von Lorsbach auf. — עֲבֵד נְגוֹ erklärt Ch. B. Michaelis: Verehrer des Nego, und Nego sei wohl ein Götze der Chaldäer (von נגה strahlen). Von einem Idol Nego findet sich indess weiter keine Spur und eben so scharfsinnig, als annehmbar ist die Vermuthung von Gesenius (s. dessen Jesaias II. S. 343) jene Form sei eine zufällige Abweichung von der ursprünglichen Form נבו d. i. der Planet Merkur; 3, 9 im Chald. gedehnt עֲבֵד נְגוֹא

x) Vgl. im Syr. ܣܡ ܒܪܥܝܢܗ oder ܒܬܪܥܝܬܗ, und bei Luc. 21, 14. Apostelg. 5, 4.: *ἔθετο εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ*.

y) Dem Daniel wird dieser Entschluss allein hier beigelegt; damit waren aber die anderen drei Gefährten desselben nicht ausgeschlossen, da sie eben so gewillet waren; vgl v. 10. Aber Daniel ist überhaupt die Hauptperson, fasst auch zuerst den Entschluss und in ihrem Namen geht er den Archieunuchen an, es möge ihm erlaubt seyn, sich der Speisen von der königlichen Tafel zu enthalten. Wir haben gesehen, dass die Speise und der Wein überhaupt, wie beides auf die königliche Tafel kam, hier verstanden werden müsse und dass der Verf. nicht etwa sagen wollte, der König habe befohlen, sie sollten von den Speisen und Weinen, insofern diese den Göttern geweiht waren, geniessen (S. zu v. 5). Weil nun aber die Heiden, und so auch die Babylonier, oft Opferfleisch von unreinen Thieren assen,

auch einen Theil des Weines vor dem Genusse den Göttern weihten, der Genuss aller unreinen Thiere aber schon im Gesetze strenge verboten war (Lev. 11, 4 ff. 20, 25), und selbst das Fett und Blut der unreinen Thiere (Lev. 3, 17): so könnte es nicht befremden, wenn ein Jude sich weigerte an dieser Mahlzeit Theil zu nehmen (s. auch d. Anm. von J. D. Michaelis zu v. 8); daher richtig Polychron. zu v. 6: *Μολυσμὸν εἶναι κρίνων τὸ τοιέτων μεταλαμβάνειν· επειδήπερ τοῖς εἰδώλοις θρησκεύοντες, τὴν ἐκεῖθεν αὐτοῖς ἀφωρισμένην μοῖραν εἰς εὐωχίαν ἐλάμβανον.* Allein hier finden wir unbezweifelt einen viel stärkeren Rigorismus. Um nur nicht in Gefahr zu kommen, sich irgendwie zu verunreinigen, so beschränken sich die Jünglinge blos auf Gemüse und Wasser, v. 12., weil solches nicht zum heiligen Gebrauch verwendet wurde; und doch hätten sie, wenn der Verf. ihre Enthaltsamkeit nicht noch zu einem anderen Ergebniss, das seiner Absicht nach wenigstens wunderbar erscheinen sollte (v. 15), hätte benutzen wollen, wohl leicht zu solchem Fleisch und Wein gelangen können, dessen Genuss ihnen nicht verboten war und von dem sie sich überzeugt hatten, dass es zu heidnischem Dienste nicht benutzt wurde. Richtig also bemerkt Ephraum:

ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܚܠܦ ܕܢܣܒ ܒܣܪܐ ܒܣܪܐ ܘܚܡܪܐ ܚܡܪܐ

„Er hätte für das Fleisch anderes Fleisch und für den Wein anderen Wein nehmen können!“ So auch Polychron. zu v. 15: *Σκοπῆσαι δὲ ἀκόλουθον ὅτε περ ἕνεκεν ἐξετράπη τῆς βασιλικῆς τραπέζης μεταλαμβάνειν ὁ δίκαιος· εἰ μὲν γὰρ διὰ τὸ εἰδωλόθυτα εἶναι μόνον, ἐδύναντο πείσειν τὸν ἐπιτεταγμένον καθαρὰ μολυσμάτων δοῦναι αὐτοις ἐδέσματα ἀμέλει καὶ πεῖσαι ἐξίσχισαν τὸν ἐφεστῶτα, σπέρματα αὐτοῖς παρασχεῖν εἰς ἐδωδήν· ἄλλως τε καὶ ἄρτων μεταλαμβάνειν ἄνω τινὸς μολυσμȣ̃ ἐξῆν, εἴ γε μόνον παρεφυλάττοντο.* Und nach der Willfährigkeit ihres Oberen (v. 14), wäre das ein Leichtes gewesen. Auch ist schwer zu glauben, dass es ein Hofbedienter unter dem despotischen Regiment eines orientalischen Königes, zumal des Nebukadnezar, auf einen so guten Ausgang (v. 15) hätte ankommen lassen. Das Benehmen der Jünglinge wird daher einzig aus dem Geiste des makkabäischen Zeitalters klar. Erst im makkabäischen Zeitalter entstand jene übertriebene, aus frommbeschränkter Denkart hervorgegangene Aengstlichkeit, besonders während der Zeit, als im Lande und selbst im Tempel griechischen Gottheiten Opfer dargebracht wurden, als die eifrigen Jehovadiener, wohl besonders um nicht in Gefahr zu kommen, Fleisch von Götzenopfern oder irgend einem Thiere, das dazu gebraucht

tete beim Obersten der Verschnittenen, dass er sich
9. nicht verunreinigen müsse. Und Gott versetzte den
Daniel in Huld und Gnade vor dem Obersten der Ver-
10. schnittenen. Da sprach der Oberste der Verschnitte-
nen zum Daniel: ich fürchte, dass *z)* mein Herr der

wurde, zu geniessen, sich mit Speisen aus dem Pflanzenreiche begnügten. So heisst es 2 Macc. 5, 27: Judas Makkabäus habe mit den Seinen, dem Wilde gleich (θηρίων τρόπον), in der Wüste gelebt und mit Gras und Kräutern hätten sie sich genährt, um sich nur nicht zu verunreinigen, (καὶ τὴν χορτώδη τροφὴν σιτούμενοι διετέλουν, πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν τοῦ μολυσμοῦ). Dass Judas aber in der Wüste lebt, besagt noch nicht, — wie Hävernick S. 29 annimmt, — die Nothwendigkeit habe ihn gezwungen, sich mit Gras nnd Kräutern zu begnügen, da in der Wüste bekanntlich auch Heerden weiden, und nach jener Stelle selbst auch Wild in der Wüste vorausgesetzt wird. Auch wird ja sonnenklar der einzige Grund solcher Lebensart angegeben, wenn es heisst, er habe so karg gelebt, um sich nicht zu verunreinigen. Hieher gehört aber nicht 1 Macc. 1, 65., wo wir lesen, viele Juden hätten beschlossen, lieber zu sterben, als unreine (heidnische) Speisen zu geniessen. Die Stelle Tob. 1, 12. 13 scheint eine Nachahmung der unsrigen, zu welcher Annahme aber die, überhaupt kaum hiehergehörige, Stelle in den Zusätzen der LXX zum Buch Esther, c. 14, 11., keine Veranlassung giebt. Wir schliessen mit der Bemerkung, dass die Ansicht des Verf. mit der im gleichzeitigen Buche Esther zusammenfällt. Auch Esther bleibt in aller Rücksicht dem Gesetze treu und sucht sich durch Fasten und Beobachtung der Speisegesetze die Gunst ihres Volkes zu sichern. Ueber die Schätzung des Fastens bei den späteren Juden, s. Buxtorf, Synagoga Judaica, c. XXX. Basnage, Hist. des Juifs, T. VI. p. 407.

z) אֲשֶׁר לָמָּה hängt nothwendig noch von יָרֵא אֲנִי ab, eine Construction wie יָרֵא פֶּן, timeo ne, Gen. 32, 12. Wie die andere, gleichbedeutende Form שַׁלָּמָה Hohesl. 1, 7 hat es eigentlich nur die Kraft der Conj. warum? wozu? dann aber schon gradezu negativ: dass nicht, ut ne, völlig entsprechend dem syr. ܕܰܠܡܳܐ. Vgl. Döpke z. Hohenl. S. 31. 209. So der Syrer, Arab, LXX. ἵνα μὴ ἴδῃ. Theodot. μή ποτε ἴδῃ. Wir übersetzen also mit Ewald z. Hhl. S. 60.: „Ich fürchte den König meinen Herrn, dass

König, welcher eure Speise und euer Getränke angeordnet hat, euer Aussehen übler *a)* finden wird als die Knaben welche eures Alters sind und ihr so mein Haupt
dem Könige verwirket *b)*. Da sprach Daniel zum Kel- 11.
lermeister *c)*, welchen der Oberste der Verschnittenen über Daniel, Chananja, Mischael und Asarja verord-

ersehen wird." Eine verschränkte Construction (wie Jes. 5, 4 u. a. aa. OO.) für: Ich fürchte, dass mein Herr sehen wird — und ihr verwirket meinen Kopf dem Könige. Ueber den 1 mod. mit ו (וחיבתם) nach dem Conj. vgl. Ewald S. 551. — Aa. wie Tremellius, Lud. de Dieu, Ch. B. Michaelis, Hävernick, Rosenm., Hartmann in Winers Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie, II. 1. S. 432, reissen אשר למה gegen den augenscheinlichen Zusammenhang mit ירא davon ab und übersetzen: nam quare, warum soll der König sehn? die Vulg.: qui si viderit; si hätte dann die im Hebr. u. Aram. unerweisliche Bedeutung von quando, quum (wie im arab. لما, syr. ܕܡܐ ܕ Pesch. Jes. 36, 16. oder ܡܐ ܕ Ephr. II. 97. B).

a) זעפים, Theodot. σκυθρωπά, vgl. Matth. 6, 16. — Gen. 40, 6. 7, wo רעים dafür.

b) Spätere Bildung des Piel חיב statt der früheren חובב (Ps. 119, 28. 106); vgl. Ewald S. 402. Theodot. καὶ καταδικάσητε τὴν κεφαλήν μου τῷ βασιλεῖ.

c) Der Kellermeister, der wiederum dem Obersten der Eunuchen untergeben war, erhält die Unteraufsicht über die Jünglinge, da Aschpenas dem Begehren derselben grade nicht entgegentritt, wenn er es auch aus Furcht vor dem despotischen Regiment des Königs nicht gradezu erfüllen kann. Der Kellermeister war aber der rechte Mann dazu, da er die nächste Aufsicht über die Speisewirthschaft hatte. Auch zeigt er sich nachgiebig und willfahret ihnen, v. 14. Der Name המלצר wird von allen Vss. fälschlich als nom. propr. wiedergegeben, das leidet schon der Artikel nicht, vgl. Ewald S. 569. Die richtigste Deutung des pers. Namens ist: Kellermeister, vini princeps, wie v. Bohlen in den Symb. S. 22. erklärt. Vgl. aber Kleinert in den Beiträgen zu den theol. Wissenschaften. I. 225., der hier, wie überall, die alten semit. Etymologieen wieder hervorholt.

12. net hatte *d)*: Versuche doch deine Knechte ein Tage
zehn *e)* und man möge uns von dem Gemüse *f)* geben,
13. dass wir essen, und Wasser, dass wir trinken. Und es
möge sich zeigen vor dir unser Aussehn und das Aus-
sehn der Knaben *g)*, welche die Königsleckerbissen
essen und wie du es dann befinden wirst *h)* thue mit
14. deinen Knechten. Und er willfahrete ihnen wegen die-
15. ser Sache und versuchte sie ein Tage zehn. Und nach
dem Ende von zehn Tagen erschien ihr Aussehen bes-
ser und sie waren völliger an Fleisch *i)* als alle *k)* die

d) אשר מנה, das Suff. als Object konnte hier fehlen, s. Ewald S. 648. vgl. dazu Zach. 1, 12.

e) ימים עשרה ein Tage zehn f. zehn Tage, steht überhaupt als runde, heilige Zahl, 1 Mos. 24, 55. Amos 5, 3. Hagg. 2, 6. Apoc. 2, 10. 2 Kön. 20, 8—12. Der Talmud sucht diese dekadische Bedeutsamkeit festzuhalten, indem er sie mehrfach nachweist.

f) Die Form זֵרֹעִים ist abzuleiten von dem Sing. זֵרֹעַ, das Säen, die Saat (Ewald, S. 259), hat hier aber gleiche Bedeutung mit der bestimmteren Form (Ewald S. 246) v. 16: זרענים, syr. ܙܪ̈ܥܘܢܐ, das sind: Speisen aus Pflanzen, Gemüse, auch Hülsenfrüchte.

g) Der Plural וְיֵרָאוּ gehört zu den beiden folgenden Singularformen (Ewald, S. 430) מַראינו ומראה וג׳. Eigtl. „es mögen sich zeigen vor dir unser Aussehn und das Aussehn der Knaben.“

h) וכאשר תראה, Theodot. wörtlich: καὶ καθὼς ἐὰν ἴδῃς, wofür LXX gut erklärend: θέλῃς. Die Form תֵּרְאֶה statt der gewöhnlichen תִּרְאֶה. Gegen die Ansicht von Gesenius Lehrg., S. 432, dass Formen, wie hier die erstere, durchweg Aramäismen seyen, haben sich erklärt Ewald S. 424 s. Maurer z. Jos. S. 65.

i) Richtig bemerkt Hävernick, dass sich ובריאי בשׂר an das vorangehende Suffixum (der Singularform מַרְאֵיהֶם, vgl. not. g) in einer constructio ad sensum anschliesse, wie in der aus Crysostomus genommenen griech. Uebers.: καὶ αὐτοὶ ἰσχυροὶ ταῖς σαρξίν treffend ausgedrückt ist. Gut auch der Syr.
ܘܡܫܡܢܝܢ ܒܣܪܗܘܢ ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠ ܛܠܝ̈ܐ ܕܟܠܗܘܢ.

Knaben, welche die Königsleckerbissen assen *l*). Da 16.
nahm der Kellermeister ihre Leckerbissen und den
Wein, den sie trinken sollten, weg und gab ihnen Ge-
müse *m*). Diesen Knaben aber, den vier *n*), ihnen gab 17.
Gott Wissen und Gelehrigkeit in aller Wissenschaft und
Weisheit, aber Daniel *o*) verstand sich auf alle Gesichte
und Träume *p*). Und gegen das Ende der Zeit, dass 18.

k) Mehrere Codd. lassen aus Nachlässigkeit כל aus, so auch LXX. Theod. Ar. Ein Cod. de Ross. בין כל.

l) Das gesunde Aussehn der jungen Leute, bei so schmaler Kost, worin sie die besser genährten noch übertrafen, wäre an sich freilich noch kein Wunder und nicht unglaublich. S. Hävernick S. 37. Allein wenn wir den wundersüchtigen Inhalt des ganzen Buches bedenken, und ferner, dass es den Daniel als vorzüglich von der Gottheit begünstigt überall darstellet, so können wir nicht zweifeln, dass dieses Ereigniss nach der Ansicht unseres Verfassers als ein Wunder, oder doch als eine besondere Bevorzugung von Seiten Gottes angesehen werden soll.

m) ויהי נשא ונתן, Ewald S. 537. vgl. 8, 5.

n) In den Worten והילדים האלה ארבעתם steht nach dem nom. absol. ebenfalls absolut das Zahlwort mit dem Suffix im Genitiv, welches Demonstrativkraft hat, um jene vier besonders vor allen andern jüdischen Hofbedienten auszuzeichnen. Diese Verbindung, die sich auch noch findet Ez. 1, 8. 10. 10, 10. 12., ist im Syr. häufiger. Vgl. Hoffmann gr. syr. p. 276. Uhlemann Elementarlehre S. 118.

o) Theodot. giebt die Worte בכל ספר wieder durch: *ἐν πάσῃ γραμματικῇ*; und Polychron. setzt hinzu: *Γραμματικὴν δὲ λέγει τὴν ἐν γράμμασι σοφίαν· οὕτω γοῦν καὶ Ἀκύλας λέγει ἐν παντὶ βιβλίῳ*. Vgl. zu v. 4. not. q. Die Copula in ודניאל lässt sich passend durch: „aber" wiedergeben. Darin hatte Daniel einen besonderen Vorzug vor seinen Gefährten, welche diese Gabe nicht besassen (c. 2). Ausdrücklich aber wird diess bemerkt, um schon auf die in den späteren Abschnitten folgenden Traumdeutungen vorzubereiten.

p) חָזוֹן ist Vision (des Propheten) im ekstatischen Zustande (wie 8, 1. 2. 13.), dagegen חֲלוֹם (wie מַחֲזֶה Gen. 15, 1) Traum oder Traumgesicht.

der König befohlen hatte *q)* sie zu bringen, da brachte
sie der Oberste der Verschnittenen vor den Nebukadne-
19. zar. Und es redete mit ihnen der König *r)* und nicht
wurde (einer) von ihnen erfunden gleich Daniel, Cha-
nanja, Mischael und Asarja und so dienten sie vor dem
20. Könige. Und *s)* in allen Dingen der Weisheit und
Klugheit, dass der König sie befragte, erfand er sie

q) Ueber die Verbindung: ולמקצת הימים אשר אמר vgl. Ewald S. 649. Ueber das Vav conv. (in ויביאם) nach der Zeitbestimmung, ebdas. S. 541. 546. למקצת aus לְמִן (Ewald S. 619) und dem Nom.; vgl. darüber zu v. 2. Anm. d. Das Suff. in להביאם geht nicht nur auf Daniel und dessen Gefährten, sondern auf alle jüdischen Jünglinge, welche zum Dienst des Königes erzogen wurden. v. 4. 6. Jetzt werden sie vor den König gebracht, damit dieser sie prüfe und die Würdigen in seine Dienste aufnehme.

r) Er unterhielt sich mit ihnen, um ihre Fortschritte zu prüfen, indem er ihnen schwierige Fragen aus den Wissenschaften vorlegte, s. v. 20.

s) Die Worte וכל bis המלך bilden einen absoluten Vordersatz, das vav. convs, vor וימצאם enthält dann die Folgerung und knüpft den Nachsatz an. Ewald S. 540. Die Worte aber וכל דבר חכמת בינה bedeuten eigentl. in allen Dingen der Weisheit der Klugheit, d. h. in allen Dingen wozu eine einsichtsvolle, besonnene, kluge Weisheit erforderlich war; בינה ist nämlich das Trennungsvermögen des Geistes, d. h. der Verstand in Anwenduug auf das praktische Leben, die Klugheit. Vgl. Umbreit zu Prov. 1, 2. Sie waren also nicht allein tüchtige Theoretiker, sondern auch geschickt in Anwendung ihres Geistes- und Kenntnissvermögens (חָכְמָה) auf das Leben. Die Verbindung der beiden Abstracta, im stat. cstr. Verhältnisse mit דבר ist ungewöhnlich, obwohl sie sich bei Dichtern findet. S. Ewald S. 573. Alle Vss. lösen unpassend den St. cstr. auf und übersetzen: in allen Sachen der Weisheit und der Einsicht." Aus diesen Worten erhellet übrigens, 'dass der König sie nun schon oftmals zu Rathe zog und die folgenden Abschnitte, c. 2. 3. ff. werden schon vorbereitet.

zehn Mal über *t)* alle Bilderschriftkenner und Beschwörer welche in seinem ganzen Reiche waren. Und 21.
Daniel dauerte bis zum ersten Jahre Coresch, des Königes *u)*.

t) עשר ידות על zehnmal über d. h. zehnmal einsichtsvoller als. על drückt häufig das Comparativverhältniss aus. LXX: κατέλαβεν αὐτοὺς σοφωτέρους δεκαπλασίως ὑπὲρ τοὺς σοφιστάς. — Ueber die חרטמים und אשפים vgl. zu c. 2, 3. Vor האשפים drücken alle Vss. die Cop. וּ aus, auch mehrere Codd. haben sie, mit de Rossi's Billigung. Allein es fehlt mitunter vor dem zweiten nom. die Copula, wenn zwei nom. fast synonym sind; vgl. 2, 27. 45. 5, 15. wo die Vss. oft abweichen. Ewald S. 654.

u) Die Ausdrucksweise in den Worten ויהי דניאל עד שנת וגו ist sehr unbestimmt und dunkel und hat daher eine Menge von Erklärungsversuchen veranlasst. Bertholdt S. 54. 191. (nach Luther, dem auch de Wette folgt) übers: „und Daniel lebte" und will es so verstanden wissen, als habe der Verf. sagen wollen, Daniel sei in diesem Zeitraume gestorben; also im Widerspruche mit c. 6, 29 und 10, 1. Allein היה kann niemals wirklich identisch seyn mit חיה und enthält bloss den Begriff der Existenz, wie letzteres den des Lebens, im Gegensatz zum Tode. In demselben Verhältniss steht das griech. εἶναι zu ζῆν Apostelg. 17, 28. Kirms a. a. O. S. 30 wollte ohne Noth וַיְחִי schreiben. Eine ganz neue Erklärung erlauben sich Hengstenb. a. a. O. S. 66, dem Hävernick, selbst Rosenmüller zu u. St. folgen. Sie ziehen עד zu וַיְהִי und erklären: „Daniel erreichte, oder erlebte das erste Jahr des Cyrus;" womit keineswegs gesagt sei, dass Daniel nicht auch nachher noch gelebt habe; die Partikel עד hebe hier nicht den letzten Endtermin hervor, sondern einen früheren, wichtigen Abschnitt, das erste Jahr des Cyrus, das den Juden die Befreiung brachte und mit dem eine neue Epoche für sie hereinbrach. Nach dieser Ansicht hiesse also ויהי עד offenbar so viel als superstes fuit. Sprachlich ist diese Erklärung allerdings zu rechtfertigen. Vgl. Gesen. Lex. m. p. 737. Versetzen wir uns aber in den Zeitpunkt, in dem der Verf. wirklich steht, in das maccabäische Zeitalter, so verliert die Annahme jener Kritiker jeden Schein der Glaubwürdigkeit. Auf andere Weise

halfen sich J. D. Michaelis, Hezel und auch Bleek (a. a. O. S. 283), wenn er übersetzt: und so blieb Daniel bis u. s. f. und hinzudenkt: in Babylon in solchen Verhältnissen; bis er nämlich dann in dem angegebenen Zeitpunkte mit den übrigen Exulanten nach Palästina zurückkehrte. Man nimmt bei dieser Erklärung an, der Verf. habe 2 Chron. 36, 22; Esra 1, 1. 6, 3. berücksichtigt, woraus er wissen musste, dass die Juden in Babylon im ersten Jahre des Cyrus Erlaubniss zur Rückkehr in die Heimath erhielten und wonach er glaubte, auch die Zeit des Aufenthaltes Daniels in Babel bestimmen zu können. Was jene Auslegung des ויהי betrifft, so ist sie gewiss die richtigste; denn ויהי und er war, kann den Sinn haben: er blieb, dauerte (lebte), esse perrexit, mansit; vgl. Jer. 1, 3. und im N. T. so εἶναι Apostelg. 17, 28. 1 Cor. 7, 7. 26. 2 Cor. 13, 5. Wir nehmen also an, dass der Verf. den Daniel im Anfange gar nicht in einer späteren Zeit als bis zu dem für die Juden merkwürdigen ersten Jahre des Cyrus habe weissagen lassen wollen. So steht denn auch unsere Stelle nicht mehr im Widerspruch mit 10, 1 wo Daniel noch im dritten Jahre des Cyrus weissagt und das Verfahren der LXX, welche zu c. 10, 1 den Daniel daselbst statt im dritten, noch im ersten Jahre des Cyrus weissagen lässt, um den scheinbaren Widerspruch mit c. 1, 21 zu heben, ist als ein willkürliches zu bezeichnen.*) — Uebrigens wucherten auf dem Boden dieser Stelle mancherlei Fabeln über die späteren Lebensverhältnisse des Daniel; worüber die allgem. Einleit. zu vergleichen ist.

*) Mit der LXX stimmt der Cod. Syr. Ambr. zu c. 10, 1 überein, auch die beiden Codd. Vatic. der Scholien des Polychronius; auch Theodoret bringt das Zeugniss einiger Aelteren bei, welche annehmen, statt des ersten Jahres sei fehlerhaft das dritte geschrieben; und Eudoxius (bei Maji, Coll. n. p. 168) stützt sich selbst auf gute Codd., welche c. 1, 21 das neunte Jahr statt des ersten des Cyrus setzen. *Ἐροῦμεν ὅτι σφάλμα γέγονεν ἐκ τῆς τῶν γραφόντων ἀμελείας περὶ τὸν χρόνον, τὸ ἑνὸς ἀντὶ τοῦ ἐννάτου, ποιησάντων.*

Capitel II.

Traum Nebukadnezars.

Nebukadnezar hatte einen Traum, dessen Deutung er von seinen Magern verlangt; doch weil er auch den Traum selbst vergessen hat, so fordert er auch dessen Anzeige und als sie beides nicht vermögen, da ergeht der königliche Befehl, alle Mager, unter denen sich auch Daniel und seine drei Freunde befinden, zu tödten. Daniel bittet um Aufschub und verheisst, er werde das Verlangen des Königes erfüllen. In einem heissen Gebete wendet er sich sammt seinen Freunden zu Gott und in der Nacht wird ihm der Traum des Königes und seine Deutung offenbart. Daniel sagt beides nun dem Könige an; er giebt zuerst die Erzählung des Traumgesichtes, und dann Aufschluss über die Gedanken seiner Seele, aus denen der Traum sich entwickelte und über den Traum selbst, nämlich über das Schicksal der chaldäischen Monarchie und der ihr folgenden Weltreiche bis auf das Reich des Messias. Der König erkennt in dieser Offenbarung die Macht Jehovas, erhebt den Daniel zu grossen Ehren und befördert auf dessen Bitte auch seine Freunde.

Der Zweck des Verf. ist wieder ein zwiefacher; nämlich einmal, den Sturz des Reiches des Antiochus Epiphanes und das damit zugleich eintretende Messiasreich zu verkünden, zum Andern aber auch, die Grösse des allein wahren Gottes der Juden durch den heidnischen Mund des Nebukadnezar anerkennen, preisen und in der Person des Daniel verehren zu lassen (v. 46). In dem ersteren liegt neben der prophetischen zugleich wieder die paränetische Tendenz des Stückes, ruhig auszuharren, da das Ende nahe sei. — Man darf zwar nicht behaupten wollen, Nebukadnezar sei hier ein vollkommenes Vorbild des Antiochus Epipha-

nes, dazu fehlen viele Beziehungen, namentlich liesse sich das Wohlwollen, das er den Juden schenkt, gar nicht erklären; auch tritt Nebukadnezar hier nicht in feindlichem Gegensatz zu den Juden auf. (So aber c. 3., auch selbst c. 4.) Allein in beschränkterem Sinne kann er doch schon hier ein Vorbild des syrischen Königes insofern genannt werden, als er die Hinfälligkeit der menschlichen Grösse darstellen und das Beispiel eines Bekehrten, den der Verf. anfänglich noch in dem Antiochus zu finden hofft (vgl. auch c. 3. 4.), abgeben soll. Uebertrifft auch Nebukadnezar den Antiochus weit an Grösse und Macht und fällt auch insofern der Punkt der Vergleichung weg, so trat zwischen beiden doch die grosse Aehnlichkeit hervor, dass nach dem Nebukadnezar kein furchtbarerer Gegner der Juden aufstand, als Antiochus. Ob er seinen Vorgänger hinsichtlich der Grausamkeit und Verfolgungswuth auch weit hinter sich liess, so ist doch wohl zu beachten, dass ja das eben der Charakter der Typik ist, dass das Vorbild nur andeutet und bei weitem schwächeren Inhalt hat als das Abbild. Dass Beide aber, hinsichtlich ihrer Beziehung zu den Juden einander entsprechen, wird nicht geleugnet werden können, wenn man bedenkt, dass „Nebukadnezar der unglückliche Mann war, der die Selbstständigkeit des hebr. Volkes vernichtete. Von ihm hob sich die lange Reihe von Unglücksfällen an, die seit der Zeit Schlag auf Schlag, gleichsam von Einem Punkte, von Babylon aus, das jüdische Volk trafen, und deren Ende sich erst bei dem Eintritte der gesegneten zweiten Theokratie unter der Veranstaltung des verheissenen grossen Königes absehen lässt.“ Bertholdt S. 195. Vgl. besonders noch die Einl. zu c. 4. Die ganze Erzählung ist wieder rein erdichtet, als blosse Ausschmückung und Einkleidung der Weissagung, auch nicht einmal eine Sage kann man vorbringen, die hier zum Grunde läge, denn wenn Kirms S. 58 sich auf Abydenus bei Euseb. Praep. ev. IX, 41.

beruft und aus ihm beweisen will, dass mancherlei Sagen von Nebukadnezars bedeutungsvollen Träumen bekannt waren, so wird diese Ansicht durch die Kritik der Sage des Abydenus, welche erst aus Daniel compilirt ist (vgl. Einl. zu c. 4.), widerlegt. Zu unsrer Ansicht, die schon Bleek a. a. O. S. 280. aufstellte, berechtigt uns zwar nicht das barbarische Verfahren des Nebukadnezar (v. 5.), worauf sich Berthold t (S. 193.) berief, indem er meinte, ein so unsinniger Befehl könne nicht von Nebukadnezar erwartet werden; denn diese Handlung wäre ganz dem despotischen Charakter des Orients gemäss und auch die Geschichte berichtet von den grausamsten Handlungen, die Nebukadnezar begangen. 2 Kön. 24, 13. f. Vgl. Hengstenberg S. 80. Hävernick S. 60. Mehr Gewicht ist schon 1) darauf zu legen, dass Nebukadnezar sich von Daniel schwerlich den Untergang seines Reiches so gelassen würde haben verkündigen lassen. Gewiss ist 2) dass Nebukadnezar niemals verlangen konnte, man solle einen ihm selbst entfallenen Traum in's Gedächtniss ihm zurückrufen und deuten; vgl. v. 1. Anm. d. Bertholdt a. a. O. Eichhorn IV. S. 482. Ferner 3) ist, was nicht mit Hengstenberg S. 82. geleugnet werden kann, die ganze Erzählung von dem Traum und dessen Deutung sowohl in Ansehung der ganzen Anlage, als in einzelnen Ausdrücken der Erzählung der Genesis (41) vom Traume des Pharao und dessen Deutung durch den Joseph nachgeahmt. S. zu v. 1. Anm. b. Der stärkste Grund gegen die Aechtheit des ganzen Abschnittes liegt 4) in der Weissagung selbst, die Daniel giebt, da von einer auf die babylonische folgenden medischen Monarchie die Rede ist, wogegen die Geschichte spricht; da die Weissagung ferner nur bis auf die Zeit der Nachfolger Alexanders reicht und da sich unmittelbar an die Verkündigung vom Untergange ihrer Reiche (wie anderswo vom Tode des Antiochus Epiph. 7, 13. f. 26. 27. 12, 1. 8, 25. 9, 27.) die Weissagung von dem allsobald erscheinen-

den Messiasreiche (v. 34. ff. v. 44. f.) anschliesst. Somit dachte sich der Verf. offenbar, dass keine Zeit mehr von den Nachfolgern Alexanders, oder, wie er in den Parallelstellen noch bestimmter sagt, vom Tode des Antiochus ab, bis auf das Messiasreich verfliessen werde. Es ist also keine Weissagung auf die erste Epoche des Christenthum's. Endlich aber 5) wäre bei einer geschichtlichen Ansicht unseres Abschnittes das ganze Wunder zwecklos. „Was half's dem Nebukadnezar" — sagt Griesinger a. a. O. S. 49. — „seine Thronfolger oder die Revolutionen zu wissen, welche mit seiner Monarchie in der Folge vorgehen würden? War es ein so vielfaches Wunder werth, seinen politischen Vorwitz zu vergnügen?"

Bertholdt (S. 62. 193.) meint zwar, es liege wirklich etwas historisches zum Grunde: Nebukadnezar habe einmal einen Traum gehabt, den keiner seiner Mager und nur Daniel auflösen konnte. Diese einfache Begebenheit habe man ursprünglich aufgesetzt, ein späterer Ueberarbeiter aber die Erzählung ausgeschmückt, indem er den grausamen Befehl und den Umstand hinzufügte, dass Nebukadnezar sogar den Traum selbst vergessen und verlangt habe, ihm auch diesen anzuzeigen. Allein eine Spur von doppelter Behandlung ist nicht vorhanden. S. v. 16. Anm. z.

Eben so wenig findet sich aber auch eine nähere Kenntniss von babylonischen Vorstellungen und Einrichtungen die der Verf. nur in Babylon selbst hätte schöpfen können, im Gegentheile werden wir oft an eigentlich persische Institute erinnert; s. z. B. zu v. 49. Anm. p. So meint Bertholdt (S. 63. f.) der Verfasser verrathe genaue Kenntniss mit den orientalischen Sitten und Höfen (v. 46). Allein s. v. 46. Anm. m. Ferner ist auch gegen Hengstenberg (S. 343.) und Hävernick zu bemerken, dass sich in den Aeusserungen über das Institut der Mager nur Wahres mit Falschem und Irrigem

vermischt findet. Einige Kenntniss von der babylonischen Priesterkaste mochte der Verf. haben, was nicht auffallen kann, da diese noch lange nach Christus bestand und zur Zeit der Makkabäer ein lebhafter Verkehr zwischen Palästina und Babylon, die beide zu einem Reiche gehörten, bestehen musste, vgl. v. 2. Anm. e. Eben so wenig kann man sich auf v. 5. berufen, wo zudem die Drohung des Königs, die Häuser der Mager in Morasthaufen zu verwandeln, der Stelle Esr. 6, 11. nachgebildet scheint, s. Anm. k.; auch nicht auf v. 11. vgl. Anm. t.

Ein Widerspruch mit früher Erzähltem findet sich v. 1. vgl. 1, 5. 18. und v. 16. (s. Anm. z.); c. 2, 48. 49. könnten mit c. 5, 11—14. zu streiten scheinen, doch liesse sich dieser Widerspruch lösen, wie zu c. 5. gezeigt werden soll. Keinesweges kann man mit Bertholdt daraus schon auf einen vom Concipienten des ersten und fünften Abschnittes verschiedenen Autor schliessen. Auch nicht auf den Gebrauch des Aramäischen kann man sich berufen; da in späterer Zeit jeder nur irgend gebildete Jude beider Dialekte kundig war. Ueberdiess steht das ganze Cap., wie in der Sprache, so im Inhalte, in grosser Verwandschaft mit den übrigen Abschnitten. Dass der König v. 49. auf die Bitte des Daniel die Verwaltungsgeschäfte in Babel den drei Freunden übergeben habe, ist gewiss nur in Beziehung auf die Erzählung c. 3. erwähnt, wo der Verf. diese drei als Beamte des Landes voraussetzt. So werden auch die drei Gefährten des Daniel und dieser selbst so eingeführt, dass eine vorhergegangene Erzählung (c. 1.) vorausgesetzt wird; vgl. zudem die Copula c. 2, 1. Der Traum des Daniel c. 7. hat ferner in der ganzen Anlage und Darstellung eine grosse Aehnlichkeit mit dem Traum des Nebukadnezar; und eben so ist nicht zu verkennen, dass der Abschnitt c. 5. im ganzen Gange der Erzählung von der Lesung und Deutung der Schrift, die, nachdem alle Weisen sie vergeblich versucht haben,

dem Daniel gelingt, sehr verwandt ist mit dieser Erzählung von der Anzeige und Deutung des Traumes, die gleichfalls erst durch den Daniel geschieht, nachdem alle Weisen des Landes ihr Unvermögen bekannt haben; ähnlich ist auch c. 4., nur aber erzählt dort der König den Traum selbst und als die Mager ihn nicht deuten können, gelingt es dem Daniel. Wenn endlich Bertholdt (S. 62.) annimmt, aus v. 43. gehe hervor, unser Abschnitt sei doch vor dem Antiochus Epiphanes, zur Zeit des Antiochus Theos, also nicht nach 247 v. Chr. abgefasst, so beruht diess auf einem Irrthum. S. darüber zu v. 45. Anm. 1.

1. II. Und im zweiten Jahre *a)* der Regierung Ne-

a) Die Copula in וּבִשְׁנַת setzt das Cap. mit dem Vorigen in Verbindung und ohne Grund verwirft sie Bertholdt (S. 86 und 220). Dass die Vss., ausser LXX (καὶ ἐν τῷ ἔτει), sie auslassen, hat nichts auf sich; überdiess bieten sie alle Codd. — Der Widerspruch zwischen unserer Stelle und c. 1, 5. 18. ist unlösbar. Offenbar soll, wenn man jene Stellen vergleicht, das c. 2. erzählte Ereigniss sich begeben haben, als die, zur Erziehung (auf drei Jahre) bestimmte Frist schon um war und als Daniel und seine Gefährten schon der Chaldäerkaste zugetheilt waren (c. 2, 13.); die Erklärung des Saadias, dem Rosenmüller beistimmt: Nebukadnezar habe Träume im zweiten Jahre, bis zum dritten, während der Zeit ihrer Erziehung gehabt, trifft also nicht zum Ziele. Nehmen wir an, dass hier von Nebukadnezars Alleinherrschaft an gerechnet werde, so geschah ja das 1, 2f. Erzählte schon während derselben und wie könnte nach Vollendung der dreijährigen Erziehung hier von einem Ereignisse im zweiten Jahre die Rede seyn, das bereits die Aufnahme in den Magerorden voraussetzt? Freilich sucht man sich zu helfen und nimmt an, es sei an unserer Stelle das zweite Jahr der Alleinherrschaft des Nebukadnezar gemeint. So berufen sich Hengstenberg (S. 61. 63. 335.) und Hävernick (S. 40.) darauf, dass Nebukadnezar noch als Mitregent Jerusalem erobert und erst nach seiner Rückkunft nach Babylon die Alleinherrschaft

bukadnezars träumete Nebukadnezar Träume *b)* und

übernommen habe. Die dreijährige Erziehung habe also ihren Anfang genommen, als Nebukadnezar noch Mitregent war, das zweite Jahr der Erziehung sei das erste der Alleinherrschaft gewesen und dieselbe somit, wenn man mit dem Verf. nach babylonischer Weise rechne, im zweiten Jahre vollendet. — Die Rechnung würde zutreffen, wenn Jerusalem (nach Hengstenberg S. 60.) im December 606 v. Chr. erobert wäre; denn da anerkannt das erste wirkliche Regierungsjahr Nebukadnezar's 604 mit dem Tode Nabopalassar's zusammenfällt, so könnte die dreijährige Unterrichtszeit schon im Jahre 603 oder im Anfange 602, dem zweiten eigentlichen Regierungsjahre, abgelaufen und die Aufnahme in den Magerstand erfolgt seyn. Da nun aber c. 1. die dreijährige Frist von der Einnahme Jerusalem's an gerechnet wird, die doch erst Anfang's 604 erfolgt seyn kann, wie in der Einleitung zu c. 1. erwiesen worden, und in demselben Jahre Nebukadnezar die Regierung antrat: so kann die Erziehung erst im Jahre 601 selbst vollendet gedacht werden; damit aber im Widerspruch sehen wir an unsrer Stelle den Daniel schon im Jahre 602 als Mitglied des Magerstandes und als Ausleger des Traumes. — Andere Erklärungen sind völlig unstatthaft, z. B. wenn Hieronymus zu v. 1. (vgl. Jos. Arch. X, 10, 3), Polychronius und Neuere, z. B. Dereser annehmen, es sei das zweite Jahr der Regierung Nebukadnezars über alle eroberte Länder (zumal über Aegypten) gemeint; auch darf man nicht mit Bertholdt (S. 54. 194.) aus diesem Widerspruch auf einen von c. 1. verschiedenen Verfasser schliessen.

b) חלם חלמות. Hier und v. 2. fällt der Plural auf, dagegen v. 3. und 4. der Sing., den auch einige Vss. einsetzen (die griech. Uebss., Arab und Vulg). Der Verf. dachte sich entweder, dass Nebukadnezar den Traum v. 31. f. wiederholt träumte, oder dass Nebukadnezar zu jener Zeit oft Träume hatte, einer von ihnen war der im Folgenden erzählte; denn der Plur. wird in der gewöhnlichen, ungenauen Sprache auch gesetzt, wo nur ein unbestimmt Einzelnes aus der Menge gemeint ist. Ewald S. 584. Was innerlich gegeben und dem Wohl des Bundesvolkes heilsam war, ward von Jehova abgeleitet und im Traume versinnbildlicht. 1 Mos. 20, 3. 31, 24. Richt. 7, 13. Träume gelten für Offenbarung. Daher sind auch bei Homer (Il. 1, 62) die Empfänger und Ausleger von Träumen (ὀνειρό-

es quälte sich sein Geist *c)* und sein Schlaf war dahin
2. für ihn *d)*. Und der König befahl, die Bilderschrift-

πολοι) Mittelspersonen, durch welche der Wille der Gottheit den Menschen kund wird. Vgl. Köster Erläuterungen der heil. Schrift S. 18. f. Hier (wie c. 4.) schwebte dem Verf. die Schilderung 1 Mos. c. 41. vor. Wie dort Joseph durch die Deutung eines Traumes ausgezeichnet wird, den alle Wahrsager und Zeichendeuter nicht zu lösen vermögen, so geschieht ein Gleiches hier mit dem Daniel. Eben dadurch, dass alle Weisen um die Deutung des Traumes sich vergeblich mühen, tritt in beiden Fällen die Person des Lieblinges Jehova's bedeutender hervor. Aber damit nicht zufrieden, und um das Wunderbare der Begebenheit zu erhöhen, geht der Verf. von seinem Vorbilde ab und lässt den Traum selbst dem Könige entfallen seyn, so dass Daniel demselben sowohl den Traum als auch dessen Deutung ansagen muss.

c) In den Worten ותתפעם רוחו wird die Folge und Wirkung des Traumes angegeben. Wir fassen die Form eigentlich als reflex. Steigerungsform: et sese concutiebat (vehementer) spiritus ejus, und so quälte sich sein Geist. Reflexive Bedeutung hat auch das Niphal, v. 3. und 1 Mos. 41, 8., woraus diese Worte entnommen sind; vgl. Ps. 77, 5. Theodot. *ἐξέστη τὸ πνεῦμα αὐτῦ*, wozu Polychron.: *πνεῦμα λέγει αὐτὴν τὴν Φαντασίαν.*

d) Die Worte ושנתו נהיתה werden erklärt durch שְׁנָתֵהּ נַדַּת עֲלוֹהִי Dan. 6, 19 und נִגְזְלָה שנה Sprüchw. 4, 16.; denn נִהְיָה, eigentl. cadere factus est, vorgefallen seyn, ist in der abgeleiteten Bedeutung s. v. a. fertig, vorüber, dahin seyn, confectus est, defecit. Vgl. c. 8, 27. Nur die Auffassung des עלין könnte streitig seyn, doch ziehe ich die Auffassung von Gesenius (Lex. man. p. 275) und de Wette: „der Schlaf war dahin für ihn," so dass עלין nach einem Syriasmus steht für (לו) אלין, der anderen, von Schultens ad Provb. X, 3. p. 87. 2. Hävernick und Rosenmüller befolgten, vor, wonach על nicht zum Verbum, sondern zum Subst. שנה gehören würde. Es wäre dann dadurch bezeichnet, dass der Traum ein schwerer Schlaf voll quälender Träume war, wie ja על häufig von einer Sache steht die schwer wie eine Last auf jemandem ruht (Ew. 610.). Den Sinn dieser

kenner und die Beschwörer und die Zauberer und die

Erklärung hat übrigens schon L. de Dieu aufgefasst: et somnus ejus factus est contra ipsum, id est adversus ei et molestus. Eben so wenig kann man mit Bertholdt und Winer (Lex. 251.) erklären: „der Schlaf war über ihm hinweg," nach Vorgang des Theodot. (ἐγένετο ἀπ᾽ αὐτοῦ) und Vulg. (fugit ab illo). Man wurde dazu durch Stellen wie 1 Mos. 31, 40: תִּדַּד שְׁנָתִי מֵעֵינָי verleitet, aber על kann nicht für מעל stehn (Ewald, 617). — Wenn שֵׁנָה hier auch Schlaf ist, nicht: Traum, somnium (wie Ps. 90, 5.), wie Vulg. erklärt, so folgt daraus noch nicht, dass der König nicht den Traum selbst vergessen habe. Vielmehr sprechen die triftigsten Gründe dafür, dass der König im Verfolge von seinen Traumdeutern verlangt, sie sollen nicht nur die Deutung, sondern auch den Traum selbst ihm ansagen. Darin stimmten ausser den Neueren (J. D. Michaelis zu v. 5—9. Bertholdt p. 62. 194 f., Dereser zu v. 5. Griesinger a. a. O. S. 40.), auch Aeltere schon überein; so schon die Vulg. welche die Worte v. 3. תפעם רוחי übersetzt: et mente confusus ignoro, quid viderim; auch Theodot. und Vulg. Cod. Chis. und Cod. Ambr. zu v. 5; so Jos. Arch. X, 10, 3.: ὁ βασιλεὺς Ναβουχοδονόσορος, ὄναρ ἰδὼν θαυμαστὸν — — τούτου μὲν ἐπιλανθάνετο διαναστὰς ἐκ τῆς κοίτης; so erklärt Ephraem S. zu v. 22. עמיקתא ܗ̄ ܫܠܡܬܐ ܦܘܫܩܗ ܘܫܘܡܠܝܗ ܡܠܟܐ ܕܗܘܐ ܠܗ ܒܚܠܡܗ. Ein Scholion des Eudoxius zu v. 5. (Maji Coll. n. p. 170.) erklärt: Τουτέστι τὴν μνήμην τοῦ ὀφθέντος οὐκ ἔχω, οὐδὲ διηγεῖσθαι δύναμαι; — — ἑκάτερα φησὶν αἰτῶ, τό τε ὀφθὲν εἰπεῖν ὑμᾶς, καὶ τοῦτο διακρῖναι κ. τ. λ. Eben so das darauf folgende Scholion des Ammonius und Hippolytus ebend.: Διὰ τοῦτο ἀπεκρύβη τὸ ὅραμα ἀπὸ τοῦ βασιλέως, ἵνα ὁ ὑπὸ θεοῦ ἐκλεγεὶς Δανιὴλ προφήτης ὢν ἀποδειχθῇ und ein Scholion bei Polychron. zu v. 1.: λήθη οὖν τῆς ὄψεως ἔσχεν αὐτὸν, ὡς ἀπορεῖν περὶ τὴν μνήμην ὧν εἶδε· μεμνημένον ὅτι ἑώρακεν· οἰκονομία δὲ θεοῦ, καὶ τὸ ὀφθῆναι τῷ ἀσεβεῖ βασιλεῖ τὰ μέλλοντα, ὧν ἐξηγητὴν ἔδει γενέσθαι τὸν προφήτην· καὶ τὸ ἐπιλαθέσθαι, ἵνα διὰ τοῦ προφήτου γνωσθῇ. Freilich ist aus v. 2., 3 und 4. noch nicht klar, ob bloss von der Deutung des Traumes, oder von der Angabe des Traumes selbst die Rede sei, erst aus v. 5. 6. 9. 10. ersieht man, dass der König beides verlangt und es ist nur nachlässige Kürze, die auch sonst vorkommt, dass der Verf. v. 16. 24. 25. bloss von der Deutung des Traumes spricht. (Vgl.

Anm. y. zu v. 16.) So verlangt der König (v. 5.) ausdrücklich den Traum und seine Deutung (חֶלְמָא וּפִשְׁרֵהּ) zu wissen, verheisst Belohnung wenn die Weisen beides vermögen (v. 6.), sagt (v. 9.), wenn sie den Traum (חֶלְמָא) nicht kund thäten, so sännen sie List und Trug wider ihn, darum sollten sie den Traum ihm ansagen, damit er wisse, dass sie auch dessen Deutung geben könnten, und darum eben sprechen es die Zeichendeuter aus (v. 10.): „kein Mensch ist auf dem Erdboden, der die Sache (מִלָּה), welche der König sagt, vermöchte zu eröffnen: weshalb auch kein grosser und mächtiger König eine Sache wie diese, verlangt hat von irgend einem Zeichendeuter“ u. s. f. Wie liesse es sich irgend denken, dass die Chaldäer in dieser Weise zu dem Könige reden sollten, wenn blos von der Deutung des Traumes die Rede wäre, da doch schon Pharao (1 Mos. 41) in ähnlicher Lage eine solche von seinen Traumdeutern verlangt hatte? Und sagt der König (v. 26.) doch selbst zum Daniel: האיתך כהל להודעתני חלמא די חזית ופשרה. So kann denn nicht bezweifelt werden, dass unter מִלָּה (v. 10.) der Traum sowohl als seine Deutung (vgl. 7, 28.) zu verstehen sey, und dieses beides meinend spricht Daniel v. 23. in seinem Dankgebete zu Gott: מלת מלכא הודעתנא Endlich begreift also auch das רָזָא (τὸ κεκρυμμένον) v. 18., welches dem Daniel offenbart wird, sowohl die Anzeige des Traumes als auch dessen Auslegung in sich und daher sagt Nebukadnezar (v. 47.), nachdem doch der Traum selbst und dessen Auslegung gegeben ist,: יכלת למגלא רזא דנה. Auch 4, 6. versteht Nebukadnezar unter dem רָז beides: חֶזְוֵי חֶלְמָא וּפִשְׁרֵהּ. Dieses Resultat ist für das einzigwahre zu erachten und man kann unmöglich mit Hengstenberg (S. 80.), mit dem Hävernick (S. 45.) übereinstimmt, dagegen einwenden, dass es deshalb unstatthaft sei,“ weil der König, was ihn so lebhaft bewegt hatte (s. v. 1.), nicht plötzlich ganz vergessen haben konnte „und er nicht in Unruhe habe gerathen können über einen Traum den er nicht mehr wusste.“ Allein es ist auch eben so wahr, dass ein Traum, von dem nur unbestimmte Eindrücke noch übrig geblieben sind, den Erwachten noch quälen kann; das selbst im Traume unklare Bild ist zwar aus der Seele geschwunden, aber ein banges und quälendes Nachgefühl blieb zurück. Dann weiss man wohl, dass man geträumt und dass der Traum ein schwerer und bedeu-

Chaldäer *e)* zu berufen, dass sie anzeigten dem Könige

tungsvoller gewesen, ohne ihn sich selbst klar vergegenwärtigen zu können. Ueberdiess ist es völlig ungereimt, eine Begebenheit im Daniel dadurch rechtfertigen zu wollen, dass man nachzuweisen sucht, sie habe in der Weise, wie man sie der richtigen Deutung nach nur verstehen kann, nicht geschehen können; denn solche unwahrscheinliche, in äusserer Gestaltung widersinnige Geschichten giebt es in unserem Buche mehrere (c. 3. 6.) Endlich kann man sich für unsere Stelle nicht auf c. 4, 5. berufen, wo Nebukadnezar dem Daniel einen Traum erzählt; was an einem Orte geschieht, kann deshalb noch nichts für einen anderen beweisen. Hävernick (S. 40.) und Hengstenberg (S. 80.) suchen sich zu helfen und nehmen an, Nebukadnezar habe den Traum nicht wirklich vergessen gehabt, sondern diess nur vorgegeben, um die Mager auf die Probe zu stellen. Allein diese Annahme ist ein blosser Nothbehelf. Auch dann hätte Nebukadnezar eine unsinnige Forderung gethan. Aus der ganzen Anlage des Abschnittes erhellet zudem, dass Daniel's Prophetengabe grade durch den Umstand, dass der König den Traum wirklich vergessen hatte, besonders hervorgehoben werden soll; was auch aus anderen Andeutungen sichtbar ist. vgl. zu v. 10. Anm. t., v. 12. Anm. u. v. 9. Anm. r. v. 16. Anm. y. Vgl. auch zu v. 9. Anm. q.

e) Wir finden hier verschiedene Klassen von Weisen erwähnt, welche Nebukadnezar zusammenrufen lässt. So treffen wir im ganzen alten Orient, bei den Indern, den Medern, Persern und Backtrern eine eigene Priesterklasse, der die Kenntniss, Erhaltung und Ausübung der heiligen Gebräuche überlassen war, welche sich zugleich mit Prophezeihungen, Traum- und Sterndeutung abgab und einen bedeutenden Einfluss auf die Regierung ausübte. Sie bestand auch bei den Babyloniern schon in uralten Zeiten unter den Ureinwohnern, den aramäischen oder semitischen Stämmen, lange vor Eroberung der Hauptstadt durch die Chaldäer. Wie wären auch ohne diese Cultur, welche nur durch eine Priesterschaft gepflegt werden konnte, die früheren, grossen Anlagen, wie besonders der so merkwürdige Wasserbau möglich gewesen, der den älteren Herrschern zugeschrieben wird? Auch waren ja nach Alexander's Eroberung astronomische Beobachtungen vorhanden, von denen man behauptete, dass sie über 1900 Jahre zurückgingen, also wenigstens in ein weit höheres Zeitalter hinauf, als das der chaldäischen Einwan-

derung in Babylon? Vgl. Ideler, über die Sternkunde der Chald.; in den Abhandlgg. der Ak. d. W. von 1814. 15. (Berlin, 1818.) S. 200. f. Heeren a. a. O. I. 2. 195. Münter Religion der Bab. S. 7. So wird auch die (entwickelte) Sternkunde am frühesten in Babylonien angetroffen, daher Plin. H. N. 6, 26. den Bel mit Recht als inventor sideralis scientiae aufführt; vgl. auch Cic. de divin. I. 1.: principio Assyrii (-Babylonii), ut ab ultimis auctoribus repetam, propter planitiem magnitudinemque regionum, quas incolebant, cum coelum ex omni parte patens atque apertum intuerentur, trajectiones motusque stellarum observarunt. Die Nachricht bei Diod. Sic. 1, 28: Bel habe eine ägyptische Kolonie nach Babylon geführt und dort auch die priesterlichen Institute auf ägyptische Weise begründet, kann unmöglich mit Hävernick (S. 45.) als eine gültige anerkannt werden, sondern ist mit Ideler (Handb. der mathem. u. techn. Chronol. I, S. 198. f.) und Münter (a. a. O. S. 80.) für eine blosse Sage zu erklären, da Ptolemäus, der doch unter den Aegyptern lebte, ihrer als Astronomen noch nirgends gedenkt. Auch war diese Meinung keineswegs die allgemein angenommene; denn nach Josephus (Antiq. I, 8.) und aa. hatte die Astronomie ihren Weg nach Griechenland von Babylon aus über Aegypten genommen. Auf diese Weise erklärt sich der Zusammenhang der astrologischen Ansicht bei den Aegyptern mit der chaldäischen (Gesenius z. Jes. II. S. 330.) eben so leicht.

Nichts hindert die Annahme, dass jene alte Priesterschaft, die sich über einen grossen Theil von Asien verbreitete, zur uralten Religion der Mager sich bekannte, welche, ursprünglich ein eigener Stamm der Meder, als welcher sie von Herodot (I, 101.) erwähnt werden, eine eigene Priesterklasse bildeten, wie wir Aehnliches in der aegyptischen und jüdischen Verfassung finden. (Heeren, I. 1. S. 451. vgl. 409. 457.) Wann ein Zweig derselben nach Babylon gekommen sei, ist eben so schwer zu sagen, als zu bestimmen, ob diese ältesten Mager in Babylonien Schüler und Anhänger Zoroaster's waren, da die magische Lehre ja weit älter war als er, der nur als Reformator derselben auftrat (Heeren, I. 2. 196.). Auch der Name der Mager mag den alten Babyloniern lange unbekannt gewesen seyn, wie er ja nach Suidas, doch ohne Zweifel irrig, erst von Zoroaster selbst herrühren soll (Brisson. de regno Pers. Lib. II. c. LVIII. p. 388. ex ed. Lederlini). Ob dieser Name erst mit den Chaldäern nach Babylon verpflanzt sey, lässt sich aber nicht bestim-

men. Den Negal Sarezer, einen der babylonischen Magnaten, bei Jer. 39, 3., finden wir zuerst (per appos.) רַב־מָג genannt*); daher auch die Vs. Hex. Syr. zu Zach. 7, 3. den dort genannten Gleichnamigen Sarezer, der ein רֶגֶם מֶלֶךְ genannt ist, statt dessen ܪܒܡܓ; Ἀρχιμάγος heisst. Der Name מָג ist ursprünglich indisch, vom Sanskr. maha, gross; daher pers. mogh, zend. meh. Dem Ausdruck מגים entspricht also das hebr. רַבִּים doctores. (Vgl. v. Bohlen Commentatio de origine linguae Zendicae e Sanscrita repetenda, Regim. 1831. p. 54.) Sonst kommt diese Kaste in den biblischen Schriften nur unter dem allgemeinen Namen חֲכָמִים oder חַכִּימִין vor; Jes. 44, 25. Jer. 50, 35. Dan. 2, 12. 18. 24. 27. 4, 3. 15. 5, 7. 8.

Nach Hengstenberg (S. 343—346.) und Hävernick z. u. St. soll „die Uebereinstimmung unseres Buches mit den Nachrichten der älteren Propheten und der Profanschriftsteller in Bezug auf die Beschäftigungen der babylonischen Weisen“ wiederum besonders merkwürdig seyn. Wir aber müssen gestehen, in den Aeusserungen im Daniel über das Institut der Mager nur Wahres mit Falschem und Irrigem vermengt finden zu können. Offenbar hatte der Verf. einige Kunde von der babylonischen Priesterkaste, die, wie sie noch lange nach Christus unter dem Namen der Magusäer von den Kirchenvätern genannt und von Ephraem dem Syrer noch im vierten Jahrhundert wegen ihrer Superstitionen, besonders in seinen polemischen Reden gegen die Ketzer, aber auch in seinen exegetischen Schriften, heftig bekämpft wird, so auch zur Zeit der Makkabäer bestand; zudem war ja damals ein lebhafter Verkehr zwischen Babylon, dem Sitze vieler Juden, und Palästina, welches mit jenem zu Einem Reiche gehörte. — So viel aber dem, was wir sonst aus sicherer Quelle über die Einrichtung dieser Priesterkaste wissen, in unserem Buche gemäss erscheint, ist folgendes: 1) Der Verf. theilt dieselben mit Recht in verschiedene Klassen und grundlos ist die Meinung von Bleek (S. 225.): „es sei schon an sich nicht recht wahrscheinlich, wenigstens sonst nichts davon bekannt, dass die Weisen Chaldäas sich in

*) de Sacy in Journal des Savans, 1828. Nov. S. 645. erklärt רַב מָג nach Vorgang der LXX. Syr. Targ für ein Nom. propr. S. dagegen Hävernick S. 47.

verschiedene Klassen theilten, wovon jede einen besonderen Zweig der Wahrsagerei und Zauberei trieb.“ Dass diese Einrichtung auch bei den babylonischen Magern Statt gefunden habe, lässt sich aus Analogie schliessen. So stimmen Porphyrius (de abstin. 4, 16.) und Hieronymus (contra Jovin. I. p. 55.) darin überein, dass drei Klassen (τάξεις) von Magern bestanden hätten, wovon die erste und kundigste Klasse (οἱ πρῶτοι καὶ λογιώτατοι) ausser Mehl und Gemüse nichts zu sich nahm, sich des Weines, des Fleisches, des Beischlafes enthielt und Engel und Dämonen verehrte; die letzte wenigstens das Fleisch der Hausthiere nicht genoss. Zoroaster behielt diese drei Klassen bei und sie wurden die der Lehrer (Destur mobedi), der Meister oder Herren der Mager (Mobedi) und der Feuerpriester (Herbedi) genannt. Vgl. v. Bohlen a. a. O. p. 55. Heeren I. 1. 452. So gab es auch in Indien vorzüglich drei Klassen der Brahmanen, und dasselbe gilt von den Aegyptern. (2 Mos. 7, 11. Herod. II. 36. 58. Clem. Alex. Strom. VI, 4. p. 757., ed. Potter.) Endlich erzählt auch Strabo selbst (XVI, 1. §. 6.) von den Magern, die er Chaldäer schlechtweg nennt, sie hätten sich in besondere Klassen oder Secten (αἱρέσεις) getheilt. — 2) Nach Dan. 2, 14. waren die Mager, wie es wenigstens scheint, im Lande zerstreut und auch Strabo a. a. O. berichtet, dass die Chaldäer (Mager), die er Landesphilosophen (ἐπιχώριοι φιλόσοφοι) nennt, in einem besonderen Quartier der Stadt Babylon, ausserdem auch in den übrigen Theilen des Landes, in Orche und Borsippos, wohnten. 3) Abzuweisen ist der Einwand von Bleek: „es wäre wunderlich, wenn zur Anzeige und Deutung eines Traumes (2, 4.) nicht diejenigen, die sich grade mit diesem Zweige beschäftigten, allein herbeigerufen wurden, sondern alle Klassen u. s. f.“ Allein die Disciplinen der einzelnen Magerklassen waren nicht genau unterschieden und „die Fäden, durch welche diese untereinander verknüpft waren, mögen zuweilen ziemlich locker gewesen seyn.“ S. Münter a. a. O. S. 83. Ferner wurden auch ihre astronomischen Beobachtungen in Gemeinschaft und von einem Collegio (σύστημα) angestellt. Ideler, über die Sternkunde der Chaldäer a. a. O. S. 205. Ideler bestätigt diess auch daraus, dass bei'm Ptolemäus immer οἱ χαλδαῖοι überhaupt, nicht ein einzelner Beobachter erwähnt wird. Endlich aber gehörte es schon zu Zoroasters Zeiten, so wie jetzt, zu der Pracht nicht weniger, als zu den Bedürfnissen der asiatischen Höfe, dass Wahrsager, Weise und

Priester stets in grosser Zahl den Fürsten umgaben und seine Rathgeber waren (Heeren, I. 453. 454. 457). 4) Nach Daniel 2, 48. erscheint der oberste Vorsteher aller Mager unter dem Namen רב סגנין על חכימי בבל und es ist wohl dasselbe Amt gemeint, das bei Jer. 39, 3. der ἀρχίμαγος, רב־מג bekleidete, der bei Sozom. H. E. II, 13. auch μέγας ἀρχίμαγος genannt wird. Jede der Magerklassen hatte einen besonderen Vorsteher, dieser war über alle gesetzt. Der Name סגן (Vorsteher) ist persischen Ursprungs, eigentlich regius bedeutend, v. Bohlen Comment. de orig. ling. Zend. p. 56. dess. Symb. p. 23.; kommt aber wirklich bei den Babyloniern als Name der Vorsteher verschiedener Institute vor. So hiess auch dem Athenäus (XIV, 44.) zufolge, am Feste Sakea, den babylonischen Saturnalien, derjenige, welcher das Haupt der Knechte war. Denn der Name Ζωγάνης, den Athenäus, nach dem Berosus, ihm beilegt, ist augenscheinlich derselbe. Zugleich bemerkt Hengstenberg S. 339. mit Recht: „der Obervorsteher des Institutes erscheint hier zugleich als bekleidet mit bedeutender weltlicher Macht. Nach c. 2, 48. war er zugleich der Fürst der Landschaft Babel. Hiefür liefert die Geschichte eine doppelte Bestätigung. Nach Diod. Sic. II, 24. war Belesys, welcher Babylon von den Assyrern losriss, zugleich der Obervorsteher der Priesterkaste (τῶν ἱερέων ἐπισημότατος, οὓς Βαβυλώνιοι καλοῦσι χαλδαίους.) und Burghauptmann und Statthalter von Babylon. Nach Jerem. 39, 3. 13. gehörte der Obervorsteher der Priesterkaste zu den Magnaten des Reiches und war Mitglied des Staatsrathes und als solches sogar mit im Felde."

Neben diesen Angaben finden sich aber wiederum Irrthümer. 1) Die Namen der Weisen Babylon's *) sollen allen Auslegern zufolge verschiedene Klassen bezeichnen. Deren würde es aber nach der Angabe des Verf. fünf geben. (c. 2, 2. 4, 4. 5, 7. 14). Dagegen spricht das übrige Alterthum, das, wie wir gesehen haben, überall nur drei Ordnungen der Priester und Mager kennt. Unbedenklich aber behaupten wir, dass der Verf. nur mehrere Namen (deren aramäische Etymologie, obwohl die Namen der Staatsbeamten c. 3. meist persischen Ursprungs sind,

*) Vgl. deren Erklärung bei Gesen. z. Jes. II. 335. und nun im Lex. man. Münter Relig. d. Babyl. S. 81. und in den Commentaren zu d. St.

nach dem was wir über das Alter der Mager im aramäischen Babylonien erkannt haben, übrigens nicht auffallen kann), zur Bezeichnung von Schriftgelehrten, Zauberern, Traumdeutern und Wahrsagern zusammengehäuft habe, um die verschiedenen Klassen und ihre Beschäftigungen einigermassen zu bezeichnen; zumal sie alle sonst in den biblischen Schriften häufig vorkommen und besonders, da in der Nennung der חרטמים der Verf. eines Irrthumes zu zeihen ist. Er entnahm die חרטמים aus 1 Mos. 41, 24. (auch 2 Mos. 7, 11.), einem Abschnitte, der dem Verf. überhaupt in dieser Schilderung vorschwebte (vgl. Anm. b.). Dort sind bekanntlich die Bilderschriftkenner diejenigen, welche die Hieroglyphen, die heilige Priesterschrift übten, (Herod. II. 36.), daher die LXX richtig: ἱερογραμματεῖς übersetzten. Wie kann man nun aber mit Hengstenberg (S. 344.) und Hävernick (S. 48. 52.) aus der Benutzung dieses Namens auf das Vorhandenseyn einer Geheim- oder Priesterschrift bei den Babyloniern zurückschliessen? von Hieroglyphen wissen wir bei den Babyloniern nichts, da die Keilschrift nicht dazu gehörte; von dem Unterschiede einer hieratischen und demotischen Schrift bei den Babyloniern ebensowenig und aus der Angabe des Diogenes Laert. in seinem Leben, dass Democritus περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων geschrieben habe, lässt sich nichts (mit Hävernick S. 53.) erweisen, da, den Citaten des Diogenes L. nicht zu trauen ist; c. 5. im Dan. kann aber unmöglich für das Vorhandenseyn einer Geheimschrift mit Hengstenberg S. 344., Münter a. a. O. S. 81. zeugen. Die Vermuthung von Hävernick (S. 23. vgl. 53.) endlich, die chaldäische (medo-persische) Sprache möge die Priestersprache und ein חרטם der Kenner derselben gewesen seyn, ist ganz unstatthaft, da unter der chaldäischen Herrschaft diese Sprache ja auch die allgemeine profane war. — Nicht anstössig aber ist die Benutzung des Namens der Chaldäer (הכשדים). Man kann nämlich nicht mit Bleek (S. 226. f.), Rosenmüller (Alterthumsk. II. 2. p. 32.) und Beck Anleitung etc. 2 Ausg. I. 1. S. 182. vgl. 630. behaupten wollen, „dieser Ausdruck, um die Magierklassen überhaupt, oder einen Theil derselben in Babylonien zu bezeichnen, verdanke nur andern, mit den einheimischen Benennungen wenig vertrauten Schriftstellern seinen Namen;" noch auch mit Gesenius (z. Jes. II. S. 349. 355.) es wahrscheinlich finden, dass der Name „Chaldäer" der allgemeine des ganzen Standes gewesen sey. Dass vielmehr wirklich

bei den alten Babyloniern, im Lande selbst, eine bestimmte Klasse der Mager und zwar die Priesterklasse den Namen der Chaldäer geführt habe, dafür erklären sich mit Recht einstimmig: Münter Antiq. Abhdlgg. S. 144. dess. Rel. der Bab. S. 83. Heeren a. a. O. I. 2. S. 196. Görres Mythengeschichte, I. 313. Ideler Handb. d. Chronol. I. 195. Hengstenb. 340. Hävernick, 47. f. Zeugen dafür sind Herodot (I, 181.) welcher die Chaldäer die Beluspriester nennt (οἱ χαλδαῖοι, ἐόντες ἱερέες τούτου τοῦ Θεοῦ [des Belus] vgl. c. 183); ferner Diodorus Siculus II, 24.: τῶν ἱερέων, οὓς Βαβυλώνιοι καλοῦσι χαλδαίους. Auch Hesych. erklärt: χαλδαῖοι γένος Μάγων; und andere Zeugnisse mehr. So erklärt sich auch, wenn Ctesias (p. 68. ed. Baehr) nur zwei Klassen des Magerstandes kennt, die Mager (d. h. alle übrigen Klassen des Magerstandes) und die Chaldäer; und so auch Curt. V, 1. Diogen. Laert., vit. Pythag. p. 563. Es scheint also das Verhältniss der Chaldäer zu den Magern ursprünglich der Art gewesen zu seyn, dass jene den eigentlichen Priesterstand unter ihnen bildeten. Wie ward nun aber der Name der Chaldäer, der ursprünglich der Name eines Volkes war, zum Namen einer Priesterschaft? Gewiss setzten sich die Chaldäer, als die Eroberer Babylon's, in den Besitz desjenigen Standes, der im Staat den meisten Einfluss ausüben musste. Waren nun aber die Chaldäer, wie wohl nicht zu bezweifeln ist, Curdischer Abkunft (Gesenius zum Jes. I, 748. f. Rosenm. Alterthumsk. I. 2. S. 77.), so gehörten sie zu dem medisch-persischen Volksstamme und magische Lehren konnten ihnen nicht fremd seyn, wenn sie auch eigenen Aberglauben damit verbanden. Und wenn auch sie ihre Priester hatten, wie der magische Cultus sie ja vorschrieb, so ist es keine sehr befremdende Erscheinung, wenn sie mit den Babyloniern sich verbanden. Als eine besondere Klasse der Mager unter den übrigen Klassen nennt nun auch unser Verf. die Chaldäer c. 2, 2. 4, 4. 5, 7. 11. 14. Daraus aber, dass der Verfasser an zwei Stellen (c. 2, 4. 10.) die Chaldäer für den ganzen Stand der Mager setzt, kann man nicht mit Hitzig (Heidelb. Jahrb. 1832. H. 2. S. 118.) abnehmen wollen, dass der Verf. gleich den späteren griechischen, syrischen und römischen Schriftstellern (vgl. die Belege bei Münter antiq. Abhandlungen S. 144. und Winer Realw. 2 Ausg. S. 159.) den Namen irrthümlich für die Wahrsager und Astrologen überhaupt gebrauche. An jenen Stellen wird eine einzelne Klasse statt

aller übrigen genannt. Derselbe Fall ist c. 3, 24., wo die דברין die Räthe allein genannt werden statt aller Grossbeamten, obwohl sie v. 27. eine besondere Klasse ausmachen. Mehr mit Recht ist zu rügen, dass c. 2, 27. die חכמין welche doch die ganze Klasse der Mager umfassen, als eine besondere Klasse derselben aufgeführt werden. Vgl. noch die Anm. i. zu c. 4, 6. Die Namen der übrigen Mager sind: אַשָּׁפִים Beschwörer im weitesten Sinne. Im Syr. steht ܐܳܫܽܘܦܶܐ nach Bar-Bahlul vom Schlangen- und Scorpionen-Beschwörer, nach Abulwalid ist es: Astrologe. Sie werden verspottet Jes. 47, 9. 12. Ferner מְכַשְּׁפִים eigtl. die Zauberformeln sprechen, d. h. Zauberer. Man denke an magische und theurgische Künste, wie sie auch Jes. 47, 9. den Babyloniern zuschreibt. Das Wort ist entweder aus Jes. 47, 9. 12. oder aus 2 Mos. 7, 11. wo die ägypt. Zauberer so heissen, entlehnt. Endlich c. 2, 27. גָּזְרִין Bestimmer, näml. des Fatum's, also Nativitätssteller. Vgl. Gesenius im Thes. p. 278. und Hävernick S. 54. und 151. Falsch Vulg. aruspices, Theodot. *Γαζαρηνοὶ*, nach dem Klange des hebr. Wortes gebildet und nicht der Volksname (!) wie R. Saadias meint. So las aber keineswegs Symmachus, wie Bugati im Cod. Ambr. zu der Uebersetzung seiner Lesart ܡܢ̈ ܕܕܒܚ̈ܐ anmerkt. Die richtige Uebersetzung ist vielmehr *θυταὶ*, wie wir aus der Bemerkung des Hieronymus zu c. 2, 27. ersehen: Pro Haruspicibus quod nos vertimus, in Hebraeo Gazarenos, quod solus Symmachus *θυτὰς* (sacrificos) interpretatus est, quos Graeci solent *ἡματοσκόπους* appellare: qui exta inspiciunt, ut ex his futura praedicent. Auffallend ist übrigens die Notiz des Polychronius zu v. 2.: *ὁ δε σύρος συντόμως λέγει τοὺς σοφοὺς Βαβυλῶνος.* Die Peschito las zu seiner Zeit also bloss ܚܟܝ̈ܡܐ ܘܟܠܕ̈ܝܐ, jetzt aber finden sich alle Namen wie im Hebr.; Ephraem hat wenigstens die beiden ersten. 2) Der Umstand, dass Daniel und seine Gefährten, die rigoristischen (c. 1.), dem strengen Monotheismus eifrig ergebenen Juden, sich unter die Mager aufnehmen lassen (vgl. zu v. 13. Anm. u.), muss ferner grosses Bedenken erregen; denn da die Mager doch alle zugleich den Bel und die Mylitta anbeteten, so würde die Opposition gegen Bel, dessen Priester und den Götzendienst überhaupt, die Daniel nach anderen Sagen ausübt, auch die ängstliche Befangenheit c. 1., damit in vollem Widerspruche stehn; und dieser Einwurf

seine Träume; und dann kamen sie und stellten sich
vor den König. Da sprach zu ihnen der König: Einen 3.
Traum habe ich geträumet und es quält sich mein Geist,
den Traum zu wissen. Und es redeten die Chaldäer 4.
zum Könige auf Aramäisch: O König, ewiglich lebe! *f)*

lässt sich nicht mit Münter (Relig. d. Bab. S. 83.) dadurch abweisen: dass die Mager ja besondere Klassen hatten, die Juden also in ihrer Wirksamkeit sich nicht mit der Abgötterei zu verunreinigen brauchten. Allein wie wäre das zu umgehen gewesen, da die ganze Thätigkeit der Mager doch auf dem beruhte, was grade nach den Gesetzen der Theokratie und den Aussprüchen ihrer Sprecher und Wächter, der Propheten, auf's strengste verboten war? Offenbar also lässt der Verf. den Daniel nur darum unter den Magern auftreten, damit er die Weissagungen und Traumdeutungen aussprechen könne, wodurch der Gott Israels dem heidnischen Unwesen gegenüber verherrlicht werden soll! Dazu kommt nun noch, dass das Magerthum, wie bei den Persern (Apulejus in Apol. Socr. p. 290. ed. Elmenhorst), so bei den Babyloniern (Diod. Sic. II. 29.) erblich war, wie auch die gleiche Einrichtung in der aegyptischen Priesterkaste bestand. Nur bei ausserordentlich begünstigten Fremden ward auf Befehl des Königes die Ausnahme gemacht, dass sie von den Magern unterrichtet wurden. So bei den Persern, nach Brissonius de regn. Pers. Lib. II., §. LXVII und LXVIII. p. 396. f.: Non alios vero Magi, quam indigenas, et Perside ortos, doctrina sua, nisi Regis permissu, imbuebant, quemadmodum Philostratus in Protagora docet, cum ait: *οὐ γὰρ παιδεύουσι τοὺς μὴ Πέρσας, οἱ Πέρσαι Μάγοι, ἢν μὴ ὁ βασιλεὺς ἐφῇ.* Vgl. Cyrop. I, 2. 6. Von der Aufnahme eines Fremden in das Institut der Mager, unter solchen Umständen, (wie sie Münter a. a. O. S. 80. und Hävernick S. 46. möglich glauben), findet sich kein Beispiel. Des Moses Erziehung bei den aegyptischen Priestern und dessen Unterricht in „aller Weisheit der Aegypter," kann ebensowenig hier verglichen werden. Jedenfalls wissen wir nichts von seiner Aufnahme in den aegypt. Priesterstand.

f) וידברו. Das Wort דִּבֵּר reden, loqui, steht gewöhnlich ganz absolut (Num. 12, 2. Ps. 115, 5. 135, 16.) und ist somit verschieden von אמר sagen, dicere, wo dann die gesprochenen Worte folgen; allein die späteren Schriften, besonders

die Bücher der Könige, Ezechiel und Daniel weichen von diesem Gebrauche ab und דִּבֵּר steht wie אָמַר so, dass das Gesagte folgt und man sich etwa לֵאמֹר hinzudenken muss. Vgl. 1 Kön. 21, 5. 6. 2 Kön. 1, 7. 9. 10. 12. Ez. 40, 4. — Sie sprechen auf Aramäisch (s. darüber zu c. 1, 4. Anm. q.) zu dem Könige, weil das Aramäische Hofsprache, wie am assyrischen, so auch am chaldäischen Hofe war. So nennt Xenophon Cyrop VII, 5, 31. die Einwohner Babylons: *Συριστὶ ἐπιστάμενοι.* Jes. 36, 11. (Vgl. Strabo L. II. T. 1. p. 225. ed. Siebenk. ib. Lib. XVI, c. 1. — Die Grussformel מַלְכָּא לְעָלְמִין חֱיִי welche das längste Leben und Glück anwünscht (3, 9. 5, 7. 10. 6, 7. 22.) ist, wis bei den Hebräern, (1 Kön. 1, 31., was Hitzig Begriff der Kritik S. 108. mit Unrecht leugnet, indem er meint, dass ewiges Leben nur ausländischen Königen angewünscht wurde!) so bei den Persern die aller häufigste. So redet auch ein Perser den Artaxerxes an, Aelian. V. H. Lib. I, 32: *Βασιλεῦ Ἀρταξέρξη, δι' αἰῶνος βασιλεύοις.* Artabagus, der Alexander dem Gr. entgegenkommt, begrüsst ihn bei Curt. VI, 5. mit den Worten: Tu quidem Rex perpetua felicitate floreas. Polychronius erklärt gut die Formel zu c. 3, 9.: *διαμένοις κράτωρ, τῶν πραγμάτων συμμαρτυρούντων τῇ δυναστείᾳ.* Noch im heutigen Afrika ist die Grussformel: „Gott verlängere das Leben des Sultan!“ eine sehr gewöhnliche. — Zu den Worten אֱמַר חֶלְמָא trefflich Eudoxius (Maji C. n. p. 169.): *Οὐδέπω συνῆκαν σαφῶς τί ποτε ἐπυνθάνετο αὐτῶν ὁ βασιλεύς· ἀλλ' ᾤοντο διάκρισιν ποιεῖσθαι φανερῦ ὄντος τῦ ὀφθέντος.* Ein Cod. bei Kennik. (240.) giebt das was hier bis zu Ende des zweiten Cap. folgt noch hebräisch; daher auch Kennikott in seinen Bibelausgaben und andere aus diesen. Statt לְעַבְדָיךְ hat das K'ri לְעַבְדָךְ. Das Suff. nom. plur. ־ָיךְ erscheint oft so in der abgekürzten Form ־ָךְ, vgl. Dan. 5, 10; besonders im K'ri Dan. 2, 26. 4, 16. 22. 24. 29. 5, 10. 14. 23. Aehnlich ־ָן statt ־ַיִן. Auch im Hebr. wird das Jod in ־ָיךְ bisweilen schon nicht geschrieben. Ewald, S. 372. — Statt וּפִשְׁרָא die LXX im Cod. Chis., Theodot. ebendas. und in der Complutensischen Ausgabe, der Syr. Arab. und Vulg., auch einige MSS. mit dem Suff. וּפִשְׁרֵהּ aus v. 5. u. 6. Drei Codd. hebraisirend וּפִשְׁרַהּ wie v. 7.; de Rossi bemerkt zu v. 16. aus dem Norzius zu Esra c. II: Sane maxima exstat codicum varietas in libris Danielis et Ezrae in multis nominibus ac chaldaicis dictio-

Sage den Traum deinen Knechten und dann wollen wir
die Deutung verkünden. Es antwortete der König und 5.
sprach zu den Chaldäern *g)*: Das Wort *h)* ist von mir

nibus, quarum terminatio est א vel ה, ita ut nec bini exstent codices in una lectione consentientes, et idem codex modo per Aleph modo per He scribat. Quamobrem nec valde sollicitus fui de variis hisce lectionibus, quia א et ה literae sorores sunt, et qui vult scribere א, scribat, cui vero placet ה, scribat, ut inquit Kimchius sub initium Chronicorum.

g) עָנֵה וְאָמַר (אֲנָא) Dieselbe Verbindung v. 8. 15. 20. 26. 27. und sonst; vgl. Winer, chald. Gr. S. 100. 3. — Das C'tib liest: כַּשְׂדָיֵא, stat. emph. vom plur. st. absol. כַּשְׂדָאִין. Das nom. denom. כַּשְׂדַי sollte im Plur. st. emph. eigentlich auf אֵי, abgekürzt aus אַיָּא, ausgehen, (also כַּשְׂדָאֵי), und so liest auch das K'ri; dann würde die Form mit dem Stat. cstr. in der Endung zusammenfallen. Vgl. Prov. 12, 24. Targ. Winer a. a. O. 70. 79. Allein im biblischen Aramäismus lautet der st. emph. plur. der nomina auf ־ַי sehr häufig wie כַּשְׂדָיֵא nach syrischer Weise, wie ܡܠܟ̈ܐ (von ܡܠܟܐ). Das K'ri ändert dann immer in die regelmässige Form; vgl. 2, 10. 3, 2. 8. 10. 7, 24. 5, 7. Esra 4, 12. 13. Uebrigens sind beide Formen, die des C'tib und des K'ri, Formen des st. emph., wie Ch. B. Michaelis schon richtig bemerkt und die Form des K'ri ist nicht etwa mit Winer (in Lex. 503.) als aus ין abgekürzt zu denken! Vgl. auch Böttcher Proben alttestamentlicher Schrifterklärung (1833) S. 49. b.

h) Die Worte מִלְּתָה מִנִּי אַזְדָּא machen den Erklärern viele Schwierigkeit. Jedenfalls ist אַזְדָּא der Form nach Part. pass; dieses lautet nämlich neben der Form קְטִיל auch קְטֵל, daher אֲזֵד, fem. אַזְדָּא, mit verkürztem a. Winer, S. 34 und 76. — 1) Die ältesten Interpreten nahmen an, es sei schon in diesen Worten angedeutet, dass dem Könige der Traum selbst entfallen sey; daher die LXX im Cod. Chis. und danach Cod. Syr. Ambros. ܡܠܬܐ ܡܢܝ ܐܬܛܥܝܬ. Theodot. ὁ λόγος ἀπ' ἐμοῦ ἀπέστη, Vulg.: sermo recessit a me, so auch Pagninus, Vatablus, die zu c. 2, 1. Anm. d. angeführten Scholien, unter den Neueren Bertholdt und Dereser und Aa., welche übersetzen:

„der Traum ist mir entfallen.“ Man nimmt dann מִלְּתָה in dem Sinne von הַדָּבָר und bezieht es auf den Traum, da von diesem die Rede ist, אַזְדָּא aber nimmt man als synon. mit אָזַל. Allein gegen diese Erklärung spricht nicht allein v. 8., sondern auch, dass אזד vielmehr ganz dem hebr. יצא entspricht. 2) Andere wie Saadias, Abenesra, Ch. B. u. D. Michaelis, Winer Lex. 40. Hengstenberg S. 79.: „die Sache ist von mir beschlossen“ d. i. der Entschluss wird nicht geändert. So zuerst der Syr. ܡܶܢܝ ܗܘܿ ܡܶܠܬܳܐ ܕܶܐܬ݂ܦܣܶܩܰܬ݂. Die älteren Ausleger vergleichen dann das rabbin. אזד, welches nach dem Zeugniss des R. Saadias, zu unserer Stelle, bei den Talmudisten für: firmus fuit vorkommen soll. Buxtorf kennt diese Bedeutung nicht und Saadias hat die talmudische Formel אזדא פלוני לטעמיה missverstanden, wie wir gleich im Verfolge sehen werden und darauf jene Bedeutung gegründet. Neuere vergleichen das arab. أصل, verwandt mit وصل, wobei eine Buchstabenverwechslung zwischen ז und צ vor sich gegangen seyn soll. Allein gegen diese Auffassung spricht, wie Hävernick S. 56. richtig bemerkt, besonders der Umstand, dass dadurch eine Redensart einem orientalischen Despoten in den Mund gelegt wird, die hier auf jeden Fall höchst unstatthaft wäre. Sein Wort ist, sobald es ausgesprochen ist, schon an sich fest und unwiderruflich (vgl. auch Brisson. de regno Pers. I. §. 130). Wozu also noch die durchaus überflüssige Bemerkung, dass sein Entschluss fest von ihm beschlossen sey? Man kann sich nicht auf c. 6, 13. (יַצִּיבָא מִלְּתָא) berufen, da die Formel dort gar nicht als Ankündigung eines Befehls gebraucht ist. 3) Die richtigste Auffassung, worauf wir schon durch v. 8. geleitet werden, ist sonder Zweifel diejenige, welcher B. Aruch (er erklärt יצא נפק), andere jüdische Erklärer, L. de Dieu, L'Empereur, Dathe, Gesenius, de Wette, Hävernick folgen: „das Wort ist von mir ausgegangen, ausgesprochen,“ nämlich das folgende Edict, dass sie des Todes sterben sollen, wenn sie nicht seiner Forderung genügen. So wird im hebr. יָצָא דָבָר gebraucht, Est. 7, 8. הַדָּבָר יָצָא מִפִּי הַמֶּלֶךְ׃, vgl. Dan. 9, 23. Jes. 45, 23.; Luc. 2, 1. ἐξῆλθε δόγμα. Für diese Erklärung sprechen auch andere Stellen, wo in einer ähnlichen Verbindung, vorauf im Satze gestellt, so dass der Inhalt (des Edictes) selbst folgt, ähnliche Formeln folgen;

ausgegangen! *i)* wenn ihr mir nicht anzeigen könnt den Traum und seine Deutung, so sollt ihr zu Stücken gemacht und eure Häuser sollen zu Koth verwandelt werden *k)*; wenn ihr aber den Traum und seine Deu- 6

vgl. 2, 13. דָּתָא נֶפְקַת und ganz besonders die Parallelst. 3, 29. 4, 3. Esra, 6, 11. שִׂים טְעֵם. Endlich aber war es eine bestimmte Formel, wie v. 8., und im Talmudischen (רבא) אזרא פלוני לטעמיה d. h. discessit (Doctor) aliquis in suam ipsius sententiam, wozu Gesenius im Thes. p. 58. erläuternd hinzusetzt: Formula illa talmudica adhibetur, ubi Doctor aliquis relicta aliorum, quam prius secutus fuerat, sententia, suam ipsius sententiam sequitur. So schwindet auch der Einwand, dass sonst immer אזל und nicht אזד sich finde. Uebrigens ist der Uebergang von אזל in אזד nicht befremdend, vgl. δάκρυον, lacryma. Es können wie im Arab., so die Zungenlaute ד und ל im Hebr., wenn auch selten, wechseln. Vgl. 6, 19. wo לְחֵנָא ; רְחֵנָה. S. Gesen. im Thes. a. a. O. Ewald S. 36. Anm. 8.

i) הֵן לָא (3, 15. 18.) ; אִם לֹא

k) Es folgt die Androhung einer zwiefachen Strafe, im Falle sie seinen Willen nicht erfüllen. Den Ausdruck entlehnte der Verf. aus Stellen, wie Esra 6, 11.; er kehrt wörtlich wieder c. 3, 29. Die Worte הַדָּמִין תִּתְעַבְדוּן giebt von allen Vss. einzig richtig wieder der Syr. durch: ܗܕܡܐ ܗܕܡܐ ܬܬܦܫܚܘܢ „ihr sollt Stück für Stück, (Glied für Glied) verstümmelt werden.“ עבד הדמין, Gliedweise zerschneiden, verstümmeln, wie μέλη ποιεῖν (2 Macc. 1, 16.), ist umschreibender Ausdruck für das chald. הַדָּם (Targ. zu 1 Kön. 18, 33. Richt. 14, 6. 20, 6.) syr. ܗܕܡܐ (Barhebr. p. 210.) ܠܗܕܡܐ. Diese Strafe, die entweder im Zerhauen des Körpers in einzelne Stücke, oder im Abschneiden der Extremitäten, als Nase, Ohren u. s. w. bestand, fand, wie bei den Hebräern (Richt. 19, 29. 1 Sam. 11, 7. 15, 33. 2 Sam. 4, 12. 12, 31.), bei den Ammonitern (1 Chron. 20, 3.), den Aegyptern (Herod. 3, 13., welcher die Strafe κρεουργηδὸν διασπᾶσθαι—διαμελίζεσθαι, κατατέμνειν, nennt, vgl. Plutarch Isis et Os. c. 65.), den Persern (Brissonius. Lib. II. c. CCXXI. CCXXIII. p. 584 f.), den Griechen (Odyss. XIV., 337.), den Römern (Suet Calig. c. XXVII.), so auch bei den Chaldäern Statt; vergl.

tung verkündiget, so sollt ihr Geschenke und Gaben und grosse Ehre von mir empfahn; deswegen verkün-
7. det mit den Traum und seine Deutung *l*). Sie antwor-

Ez. 16, 40. 23, 45. Statt תִּתְעַבְּדוּן aa. Codd. תִּתְעַבְדוּן ohne Dag. im ב, worüber Gesenius, Lehrg. S. 144. — Die Worte ובתיכם נולי וגו haben alle Vss. an unserer Stelle missverstanden; in der Parallelstelle Esra 6, 11., welche hier nachgebildet scheint, giebt aber die Worte וּבַיְתֵהּ נְוָלוּ יִתְעֲבֵד der Syr. richtig wieder durch: ܘܒܝܬܗ ܩܩܠܬܐ ܢܣܝܡܘܢ. Entsprechend ist im Hebr. 2 Kön. 10, 27. שִׂים לְמַחֲרָאוֹת (K'ri לְמוֹצָאוֹת); denn נְוָלִי, per apoc. f. נְוָלִית (Winer, p. 19. f.), wofür Esra a. a. O. נְוָלוּ (f. נְוָלוּת), ist: Koth, Morast, Morasthaufen, von נְוַל, Pa. (-hebr. נִבֵּל). „Man hat hier (und an den aa. OO.)" — bemerkt Hävernick — „an eine bei den Morgenländern verbreitete Sitte zu denken, wonach feindliche Häuser oder Verbrechern angehörige Wohnungen, selbst Tempel und heilige Stätten, zum Zeichen der höchsten Beschimpfung, nicht blos niedergerissen, sondern auch ausdrücklich zu Düngerhaufen, Cloaken, heimlichen Gemächern und andern entehrenden, unreinen Zwecken, benutzt werden." Vgl. die fleissige Zusammenstellung von Beispielen bei Hävernick, S. 59. Milder wird diese Strafe angedroht Jes. 6, 11. Daraus also, dass diese Sitte dem biblischen Alterthume nicht fremd ist, erhellt zur Genüge, dass man hier nicht mit Hengstenberg (S. 336.) ein Kennzeichen der genauesten Bekanntschaft unseres Verf. mit Babylon und dessen Einrichtungen finden und auch nicht mit Bertholdt und Dereser annehmen kann, die vorliegenden Worte seien aus der Sitte der Babylonier zu erklären, welche ihre Häuser mit Ziegelsteinen aufführten, deren Schutt, wenn Regen darauf fiel, sich in Morast verwandeln musste. (Heeren I. 2. 186.)

l) Er schickt der Drohung noch eine Verheissung nach, um, wenn es möglich wäre, sie zu bewegen, seinen Wunsch zu erfüllen. So heisst es im Heldenbuche von Iran, von Görres: „Afrasjab versammelte die Weisen und Sternkundigen, und nachdem er ihnen Geschenke vertheilt, sprachen sie also." II. S. 9. Der Verheissung entspricht aber in beiden Fällen der Ausgang; vgl. v. 12. f. 48. Die Bedeutung des Wortes נְבִזְבָּה ist ge-

teten zum andern Mal und sprachen: Der König sage den Traum seinen Knechten an und wir wollen die

wiss, wie die von מַתְּנָן, eine ganz allgemeine, wie wir auch aus dem Gebrauch des Wortes 5, 17. Jer. 40, 5. Deut 33, 24. Targ. Jon. ersehen; daher Theodot. richtig *δόματα καὶ δωρεάς* und die LXX *λήψετε δόματα παντοῖα*, und es ist unstatthaft hier das griech. *νόμισμα* zu vergleichen, welches nur die specielle Bedeutung: Geld, Münze hat. Das Wort, meinen Einige, sei pers. Ursprungs und vgl. نوازة (nuwaza) donatio, nach v. Bohlen Symb. p. 26., welchem Gesenius Lex. m. p. 640. und Rosenmüller z. u. St. beitreten; dagegen grundlos Kleinert in den Beiträgen zu d. theol. Wissensch. (Dorpat) I. S. 223. Nach Ch. B. Michaelis, Winer u. Aa. hat es chald. Etymologie u. ist abzuleiten vom chald. Pilp. בִּזְבֵּז, abwägen, austheilen; das zweite ז wäre dann ausgefallen, vgl. שָׁרְשָׁה f. שַׁרְשְׁרָה. Das vorgesetzte Nun, meint Gesenius a. a. O. in Add. p. 1071., lasse sich durch die Annahme erklären, dass das Wort von einem hebräischartigen Niphal des chald. בזב (nicht der ja erst abgeleiteten Form בִּזְבֵּז!) gebildet sey; und, obwohl Niphal sonst im bibl. Chald. nicht mehr vorzukommen scheint, könnte diese Form doch eben so gut wie Hophal im bibl. Chaldäismus gedacht werden. Gesenius beruft sich auch auf das Wort נִרְבָּךְ für נִרְבָּק, part. Niph. von רבק. Hävernick meint, das נ vertrete hier die Stelle der sonst gebräuchlichen Bildungssylbe מ, was bei der Verwandtschaft von מ u. נ leicht zu erklären wäre; vgl. das chald. נַחְשׁוֹל, Ungewitter, von חֲשַׁל conterere, wofür im syr. ܡܚܫܘܠܐ. Wenn Hävernick aber auch נרבך daraus erklärt, so irret er, da מַרְבָּךְ nie vorkommt. — יְקָר kehrt v. 37.; 4, 27. 33. (Esth. 1, 4. 6, 3.) in der Bedeutung: Glanz, Ehre, Herrschermacht wieder und so muss es auch hier genommen werden, was dem Ausgange entspricht; so verstanden es auch die LXX: *δοξασθήσεσθε ὑπ' ἐμοῦ*. Theod. *τιμὴν πολλὴν λήψεσθε*. Aa., wie Bertholdt, Gesenius und de Wette: Kostbarkeiten, indem sie Jes. 3, 17. 10, 3. Targ. vergleichen. Winer: Lohn. — מִן קֳדָמַי, wie מִלִּפְנֵי פלו, insofern dieses alles noch in des Königes Besitz, oder vor ihm, gleichsam in Bereitschaft ist und von ihm dann ausgeht. Vgl. v. 15. 5, 19. 7, 8. 9. Esr.

8. Deutung kund thun *m)*. Es antwortete der König und
sprach: Festiglich weiss ich (nun), dass ihr Zeit aus-
kaufen wollt, alldieweil ihr gesehen habt, dass das
9. Wort von mir ausgegangen ist *n)*. Wenn ihr nun *o)*
den Traum mir nicht ansaget, so ist Eines eure Ab-
sicht *p)*: sowohl Lug und Trug habt ihr vor vor mir zu

7, 14. — לָהֵן hier nach hebr. Sprachgebrauch s. v. a. desswegen, deshalb, wie v. 9. 4, 24. So auch LXX und Cod. Ambr. (ܗܟܢܐ).

m) Eudoxius: Ἐν ἀπορίᾳ καταστάντες, τὸ αὐτὸ λέγειν οὐκ ᾐσχύνοντο. Mit Nachdruck sagen sie: „erzähle uns doch den Traum zuvor!“

n) Der Sinn und Zusammenhang ist: daraus (dass ihr wiederholt auf die Erzählung des Traumes dringt, v. 7., von dem ihr doch wisst, dass ich ihn vergessen habe), sehe ich bestimmt, dass ihr nur Zeit zu gewinnen, mich nur hinzuhalten sucht, alldieweil (כָּל קֳבֵל דִּי) ihr wisset, dass der Befehl von mir ausgegangen ist (ihr solltet grausamen Todes sterben, wenn ihr nicht sowohl die Deutung, als auch den Traum selbst mir darlegen könntet). Die Formel זְבַן עִדָּן die Zeit auskaufen, muss hier augenscheinlich (nach Gesenius, de Wette, Winer, Rosenmüller) die Bedeutung haben: „Aufschub suchen“ und ist somit verschieden von dem καιρὸν ἐξαγοράζεσθαι Eph. 5, 16. Col. 4, 5. und dem lat. emere tempus Cic. Verr. 1, 3., was s. v. ist als: „den glücklichen Zeitpunkt, die Umstände benutzen.“ Hävernick wendet diese letztere Bedeutung hier an, wodurch aber die Verbindung dieser Worte mit den folgenden (כָּל קֳבֵל דִּי) die den Grund der vorhergehenden angeben, unklar wird; v. 9 und 16. stehn unserer Erklärung nicht entgegen. — מִן־יַצִּיב, eine Umschreibung des Adv. wie מִן קְשֹׁשׁט v. 47. vgl. v. 25. 3, 24. 6, 20.

o) דִּי הֵן, relativ, wie quodsi, כִּי אִם, אֲשֶׁר אִם; Theodot. ἐὰν οὖν. Ueber הֵן vgl. Köster Erläuterungen, S. 67. 93. ff. Ewald krit. Gr. S. 500.

p) Die Worte חֲדָה־הִיא דָתְכוֹן beziehen wir auf das folgende: „so ist eines eure Absicht,“ nämlich, mich zu betrügen. So erklärt schon Apollinarius: Δῆλον ἐστι, ὡς τὸ ἀμφιβαλλόμε-

νον μὴ εἰρηκότες οὐδὲν ἕτερον νῦν βȣλεύεσθαι, ἢ ἀπατῆσαι συμφώνῳ τῇ γνώμῃ. דָּת, hat den Urbegriff des Festgesetzten, daher im pers. داد jus, justitia (v. Bohlen Symb. p. 19.); es ist sonst immer Gesetz (Befehl), Urtheil; daher hier s. v. a. Absicht, persönliche Willensmeinung und so Buxtorf, Bertholdt, Gesenius, Winer, Hävernick, Rosenmüller, Böttcher Proben alttest. Schrifterklärung, S. 2. So wird das Syr. ܕܺܝܢܳܐ (nach Ephraem ܕܐܝܢܐ) von Isa Bar Ali erklärt durch: ܨܶܒܝܳܢܳܐ ܐܘ ܬܘܥܕܐ und durch B. Bahlul (bei Castell. Lex. syr. ed. Mich. p. 215.) durch voluntas, placitum. Diese Bedeutung passt hier am bessten; weniger gut halten sich die Vulg. Ch. B. Michaelis und Dereser an die erstere, im Hebr. gewöhnlichere Bedeutung und übersetzen: una est de vobis sententia. Die folgenden Worte, welche nun die nähere Erklärung ihrer bösen Absicht enthalten: וּמִלָּה כִדְבָה וּשְׁחִיתָה וג (כִּדְבָה v. כְּדַב, nicht von כָּדָב wie Winer i. Lex.) fassen wir disjunctiv: (vgl. zu 1, 3. Anm. l.) „sowohl Lug als Trug habt ihr veranstaltet oder habt ihr vor, vor mir zu reden.“ Gut fasst der Syrer die ganze Stelle: ܣܒܪܐ ܗܝ ܕܝܠܟܘܢ. ܘܡܠܬܐ ܟܕܒܬܐ ܘܡܫܚܠܦܬܐ ܐܫܬܘܝܬܘܢ ܠܡܐܡܪ ܩܕܡܝ; doch scheint derselbe, wie die LXX. Cod. Ambros., 20 Codd. bei Kennic., mehreren spanischen und anderen Codd. bei de Rossi, nach dem K'ri הִזְדְּמִנְתּוּן (f. הִתְזַמִּנְתּוּן, Ithpahal הִזְדַּמַּן, convenire inter se) gelesen zu haben. Diese Lesart ziehen auch Bertholdt, Gesenius (Lex. m. p. 304.) dem C'tib aus dem Grunde vor, weil die Form Aphel im Aramäischen sonst nicht vorkomme. Allein schon Buxtorf s. 677. bringt für das Vorkommen dieser Form Gen. 34, 7. Jon. 1 Sam. 16, 23. bei, und fügt hinzu, dass dieselbe im Rabbinischen die Allergebräuchlichste sei. Es ist also kein Grund vorhanden, von dem C'tib abzuweichen. Dieses ist zu lesen הַזְמִנְתּוּן oder הַזְמֶנְתּוּן. Die erstere Aussprache mit Chirek unter dem Mem wäre die ungewöhnlichere, aber aus der Kürze der Sylbe zu erklären; sie findet sich auch 5, 29. 6, 7. 12. 16. Die Bedeutung: bereiten, veranstalten, vorhaben, die dem Aphel zukommt, ist hier ganz passend. So auch wohl Vulg: composueritis.

sprechen, bis die Zeit sich ändert *q)*; darum saget
mir den Traum, und ich weiss dann, dass ihr seine
10. Deutung mir kund thun könnt *r)*. Es antworteten die
Chaldäer vor dem Könige und sprachen: Es ist kein Mensch auf dem Erdboden, der die Sache, die der König verlangt, vermöchte kund zu thun; weswegen kein grosser und mächtiger König *s)* eine Sache, wie diese,

q) עַד דִּי עִדָּנָא וגו d. h. bis die gegenwärtige Zeit vorüber ist und ich dann, nachdem die erste Begierde gewichen, entweder die Sache ganz fallen lasse, oder doch nachgiebiger werde.

r) Die Worte וְאִנְדַּע וגו hängen mit dem Vorigen so zusammen: wenn ihr erst den Traum, also das Schwerste gelöst habt, so bin ich von eurer Geschicklichkeit, auch die Deutung zu geben überzeugt. Nebukadnezar konnte hoffen, dass die klare Darlegung des Traumes ihm denselben in's Gedächtniss zurückrufen werde. Man kann also diese Stelle nicht mit Hengstenberg S. 80. zu der Behauptung benutzen, N. habe den Traum nicht vergessen, sondern nur vorenthalten, um die Mager auf die Probe zu stellen. Ueber den mod. potentialis תְּהַחֲוֻנַּנִי Win. Gr. S. 96. Andere Lesart נַּנִי —

s) Die Adverbia רַב וְשַׁלִּיט sind Epitheta zu מֶלֶךְ. Der Beiname grosser (und mächtiger) König findet sich auch bei den Assyrern; insofern nämlich die Feldherren (שָׂרִים vgl. Jer. 39, 3.), welche aber (vgl. a. a. O. und 2 Kön. 18, 17.) zugleich die obersten Hofstellen bekleideten, als Statthalter einzelner Provinzen den Königstitel führten, vgl. 2 Kön. 25, 28. Jes. 10, 8., nannte sich auch der Assyrer der grosse König, vgl. Jes. 36, 4.; wofür Ezechiel, vom Babylonier Nebukadnezar redend, C. 26, 7. erklärend König der Könige sagt. Theodoret zu Dan. 2, 37. bemerkt: *οὐ κολακεύων τοῦτο εἴρηκεν, ἀλλὰ τῇ συνήθει προσαγορίᾳ χρησάμενος· κατὰ γὰρ πάντων τῶν ἐθναρχόντων, βασιλέων ὀνομαζομένων εἶχε τὸ κράτος.* So noch jetzt in den grossen Reichen Asiens. Vgl. Rosenmüllers Alterthumskunde I. 1. S. 360. v. Hammers Staatsverfassung des osmanischen Reiches, Th. 1. S. 36. vgl. noch Hitzig Begriff der Kritik S. 53. Pott, etymol. Forschungen, S. LXIII. So hiess auch der persische König *Μέγας βασιλεὺς* oder *βασιλεὺς βασιλέων*. Vgl. Brissonius de regno Pers. Lib. I. c. II. III. p. 3. f. und überhaupt Gesen.

von irgend einem Bilderschriftkenner und Beschwörer
und Chaldäer gefordert hat. Die Sache welche der König 11.
gefordert hat ist zu schwer und kein Anderer ist, welcher sie vor dem Könige kund zu thun vermöchte, ausser die Götter, deren Wohnung bei dem Fleische nicht
ist *t*). Derohalben erzürnte sich und ergrimmte der 12.

zu Jes. 10, 8. 36, 4. Köster Erläuterungen, S. 141. — Ammonius: Ὅπου εἰσὶν οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες, εὐνομία ἐστίν· ὅπου τύραννοι, βία κρατεῖ καὶ τὸ ἄδικον· καὶ οὐ δεῖ σε βασιλέα ὄντα τὸν ἄδικον τοῦτον εἰπεῖν λόγον.

t) Die Worte „deren Wohnung bei dem Fleische nicht ist" geben blos eine Schilderung der Erhabenheit und höchsten Weisheit der Götter, die ohne menschliche Gebrechlichkeit und Beschränktheit sind, woran auch der weiseste Sterbliche leidet. Sie wollen also sagen: es sei nicht billig und gerecht, dass der König die Lösung eines Räthsels von ihnen fordere, das nur die der menschlichen Beschränktheit nicht unterworfenen Götter selbst, oder doch (wie v. 27 und 28. weiter ausführen) durch ihren unmittelbaren Einfluss enthüllen könnten. Die chaldäischen Mager müssen aber eben dadurch den Nabukadnezar auf die Prophetenwürde Daniels aufmerksam machen, gleichwie solches von Seiten der ägyptischen Weisen, vor dem Pharao, hinsichtlich der göttlichen Sendung des Moses geschieht. 2 Mos. 8, 10. — Wenn wir den Worten aber diese Beziehung geben, welche sie möglicherweise nur haben können, so muss die Behauptung von Hävernick (S. 64.) als völlig fremdartig und ungehörig erscheinen: „hier werde eine ächtheidnische Idee ausgesprochen, nach welcher die Götter nur in einzelnen Momenten wirkend unter den Menschen gedacht werden: und zugleich passe dieselbe vortrefflich zu der babylonischen Vorstellung von untergeordneten und höheren Göttern!" von dem allen findet sich hier auch nicht die geringste Spur. — Uebrigens heissen die gebrechlichen Sterblichen, das menschliche Geschlecht, als ein hinfälliges, oft: Fleisch, (בָּשָׂר) vgl. Hartmann linguist. Einl. S. 206. f., als der Gottheit, dem unbeschränkten, unvergänglichen, entgegengesetzt. Vgl. zu diesem Gegensatze Jes. 10, 18. 31, 3. 1 Mos. 9, 4. 1 Mos. 6, 3. 4 Mos. 16, 22. Ps. 56, 5. 78, 39.; בשר ist das Unkräftige, die abhängige und hinfällige Masse, wogegen רוּחַ Urkraft und absolutes agens; πνεῦμα ὁ θεός Joh. 4, 24. Henoch c. XV, 3. werden die Menschen Blut

König sehr und er befahl alle Weisen Babels umzu-
13. bringen *u)*. Und das Edict ging aus, und die Weisen
wurden getödtet und man suchte Daniel und seine Ge-
14. fährten um (sie) zu tödten. Da antwortete Daniel mit
Verstand und Klugheit dem Arioch, dem Oberscharf-

und Fleisch genannt; so in den apokryphischen Büchern des A. T.; vgl. Hartmann a. a. O. S. 207. Indem Daniel also hier die Aufgabe löset, soll er als ein wahrer (vgl. v. 45.) Prophet bezeichnet werden, der von dem göttlichen Geiste der Offenbarung, von dem רוח אלהים, רוח יהוה durchdrungen und zur Verkündigung des Heiligen begeistert (ein איש הרוח) ist. Die Weihe dieses göttlichen Geistes fehlt den Wahrsagern, ruht aber auf dem Seher. Vgl. 5, 11. 2, 47.

u) Ueber דָּתָא נֶפְקַת (ex Syr. f. נִפְקַת) s. zu v. 5. Anm. h. דת ist hier der öffentlich bekannt gemachte Befehl, das Edict, der Firman, dessen sich die morgenländischen Fürsten bedienen; vgl. v. 15. Esr. 8, 36. Esth. 2, 8. 3, 14. f. 4, 3. 8. 8, 13. 17. 9, 1. 13. ff. Die Worte וחכימיא מתקטלין sind natürlich nicht von allen zu verstehen; der Verf. dachte sich wohl, dass der Anfang bei denen gemacht sei, welche gerade bei'm Könige gegenwärtig waren, dann wollte man erst zur Exekution der Uebrigen schreiten; vgl. v. 14 und 18. Es ist übrigens nicht gesagt, ob in den Worten חכימי בבל Babylon von dem Reiche, der Provinz oder Stadt zu verstehen sei. Der Verf. lässt auch den Daniel mit Absicht nicht vor dem Könige erscheinen, als die Mager (zu deren Stande er doch wirklich schon gehörte, wie aus v. 14. 18. erhellt, wo er ohne eine Unterscheidung zu ihnen gerechnet wird) den Traum nicht zu deuten vermochten: weil er den Daniel keinen verfehlten Versuch machen lassen durfte und nur so die besondere göttliche Offenbarung, die dem Daniel auf sein Gebet zu Theil wird, v. 18. f., und nähere, dieselbe begleitende Umstände, deren er zu seinem Zwecke bedurfte, einschalten konnte. Grade dadurch sollte es recht anschaulich werden, was von den Magern v. 11. angedeutet war, dass nur der vom wahren Gottesgeiste beseelte das Räthsel lösen könne und dass Daniel ein wahrhaftiger Prophet sei. Vgl. Anm. y. — להתקטלה, das Object im Suff. zu ergänzen, wie v. 38. 4, 33. (Vgl. Gesen. Lehrg. S. 734.).

richter des Königes, welcher ausgegangen war, um die Weisen Babylons zu tödten *v)*. Er hub an und sprach 15.

v) התיב עטא וטעם „er antwortete dem Arioch mit kluger Ueberlegung, (Vorsicht)," Theod. *ἀπεκρίθη βουλὴν καὶ γνώμην;* der Syr. ܐܦܢܝ ܒܡܠܟܐ ܘܒܬܪܥܝܬܐ ܠܐܪܝܘܟ. התיב (sonst vollständig התיב דפִּתְגָם Esra 5, 5. 6, 5.) wie הֵשִׁיב 2 Chron. 10, 16. Hab. 2, 1. Hiob. 20, 2. טְעֵם mit עטא als Hendiadys zu verbinden: eine kluge, einsichtsvolle Ueberlegung. — Der Name אַרְיוֹךְ (worüber Gesenius im Thes. p. 148.) kommt auch sonst vor; 1 Mos. 14, 1. 9. Judith 1, 6. (*Εἰριώχ*). Man kann also aus dem Vorkommen dieses Namens keinen voreiligen Schluss mit Hengstenberg S. 351. ziehn. — רַב טַבָּחַיָּא (in Apposition zu לְאַרְיוֹךְ) ist nicht eigentlich Oberkoch, wie die LXX zu 1 Mos. 37, 26. und an unserer Stelle (wie Theodot.) *ἀρχιμαγείρος* übersetzt (auch Cod. Ambros. ܪܝܫ ܛܒܚܐ), und Phavorinus erklärt (*ἔφορος τῆς βασιλικῆς τραπέζης*), auch Jos. Ant. II. 4. 1. zu 1 Mos. a. a. O. *ἐπὶ τῶν φαραώθȣ μαγείρων τȣ̃ βασιλέως*, wie denn das hebr. טַבָּח auch Koch bedeutet (1 Sam. 9, 23. 24.), vgl. im Arab. طَبَّاخٌ vgl. פֶּחָה Dan. 3, 2. Sicherer fasst man רב טבחין oder שַׂר־טַ: Oberster der Scharfrichter, Leibwächter, insofern die Leibwächter, Trabanten des Königes, im Orient die Scharfrichterdienste thun. Er hat also ein Amt wie der Kapidschi Pascha der Pforte. Name und Amt kommt bei den Aegyptern vor 1 Mos. 37, 36. 39, 1. 40, 3. 4. 41, 10. 12.; bei den Chaldäern Jer. 39, 9. u. a. aa. OO. So erklärt Jos. Ant. X, 10. 3. richtig zu unserer Stelle: *Ἀριόχ ὁ τὴν ἐπὶ τῶν σωματοφυλάκων τȣ̃ βασιλέως ἀρχὴν πεπιστευμένος;* und Aq. im Cod. Ambr. ܡܟܠܟܠܐ ܕܩܛܘ̈ܠܐ. Hieron. Quaest. in Genes. ad c. 37, 36. Schleusner im Lex. ad LXX. Bd. 1. p. 453. „Wie in dem Türkischen Reich geschehen (auch bei den Persern) die Hinrichtungen ohne alle Beobachtung der Formen. Der König schickt einen Bevollmächtigten, der den Trabanten des Satrapen den Befehl zu seiner Hinrichtung bringt, und diesen vollziehen sie, indem sie ihn auf der Stelle mit ihren Säbeln niederhauen. Heeren a. a. O. I. 1. 496. vgl. Brissonius a. a. O. p. 274.

zum Arioch, dem Beamten des Königes: weshalb ein so
dringendes Edict *w)* vom Könige? Da machte Arioch
16. dem Daniel die Sache kund. Und Daniel ging hinein *x)*
und erbat vom Könige, dass er ihm Frist vergönnen
möge *y)* und zwar um die Deutung dem Könige kund

w) דָּתָא מְהַחְצְפָה (wofür c. 3, 22. ohne ה praef. מְהַחְצְפָה) ist entweder ein **hartes, strenges Edict** (vgl. 1 Chron. 21, 4. וּדְבַר הַמֶּלֶךְ חָזַק עַל־יוֹאָב) und so Theodot. ἡ γνώμη ἡ ἀναιδὴς; Vulg. crudelis sententia, Cod. Ambros. ܦܘܩܕܢܐ ܡܚܨܦܢܐ; oder, da im Syr. ܚܨܦ im Pa. und Aph., so wie im Arab. Conj. IV) die Bedeutung: **beeilen, beschleunigen** hat: ein **dringendes Edict, eiliger Befehl**. Vgl. Kohel. 10, 5. Targ. Wir ziehen diese Auffassung vor wegen c. 3, 22. und v. 16. דִּי זְמָן יִנְתֵּן לֵהּ.

x) עַל, richtig Vulg.: Daniel ingressus rogavit; auch Arab. und Cod. Ambr. [ܠܘܬ ܡܠܟܐ] ܥܰܠ; also: **und Daniel ging hinein**, näml. zum Könige, (עַל מַלְכָּא, v. 24.) in den Pallast des Königes; wir würden sagen: **er ging an den Hof**," wie auch **Dereser** übersetzt. עֲלַל entspricht wie das syrische ܥܰܠ und die arab. Form غلّ völlig dem hebr. בּוֹא und ist niemals s. v. a: „**hinaufgehn**" (vgl. gegen **Hävernick** zu v. 24.); daher غَلَّة **reditus** (Koseg. Chrest. p. 26.); תְּבוֹאָה. Der Verf. dachte sich übrigens wohl, dass Daniel vom Arioch begleitet und bei'm Könige eingeführt wurde, denn nach morgenländischem, zumal persischem Hofceremoniell, Esth. 4, 11., durfte Niemand es wagen, unmittelbar oder ohne Erlaubniss vor dem Könige zu erscheinen. Vgl. **Heeren**, I. 1. S. 473.

y) דִּי ist wie im Hbr. אֲשֶׁר dem vollständigen Satze **vorgesetzt**, so auch das griech. ὅτι, wo der Lateiner den Acc. c. Inf. setzt, vgl. v. 18. 3, 10. 29. 5, 15. 6, 6. 14. Esr. 6, 11. 7, 13. — וּבְעָא a. Lesart וּבְעָה vgl. darüber zu v. 5. Anm. f. — יִנְתֶּן־ für יִנְתֵּן (über die verabsäumte Assimilation.s.: **Winer** S. 44. vgl. v. 9. 5, 3.). Weil Makkeph folgt und der Ton auf der nächsten Sylbe ruht wird kurz i eingesetzt und die Sylbe behandelt als hänge sich ein Affix an, z. B. יִתְנְנַּהּ 4, 14. 22. 29.

zu thun *z)*. Dann *a)* ging Daniel nach seinem Hause 17.

Auch c. 2, 19. בָּרִךְ לֶאֱלָהּ f. בָּרֵךְ לִ׳. Wir übersetzen: „dass er ihm Frist vergönnen möge, und zwar um die Deutung dem Könige anzusagen." Der Acc. פִּשְׁרָא steht dem Verb. transit. voran. Ebenso v. 18. 4, 15. —

z) Es ist hier von der Aufnahme des Daniel bei'm Könige nun weiter nicht die Rede, doch aus v. 24. ersieht man, der Verf. habe sagen wollen, dass Nebukadnezar einstweilen die Hinrichtung aufschob, bis die Frist, welche er dem Daniel verstattet hatte, vorüber war. Auffallend ist nur und könnte als Widerspruch erscheinen, dass Nebukadnezar dem Daniel eine Frist nachgiebt, die er den andern Magern strenge verweigert hatte. Doch liesse sich dies daraus rechtfertigen, dass bei Daniel die Bitte um Aufschub auf der redlichen Absicht beruhte, dem Könige die Wahrheit sagen zu wollen, dagegen die Mager ihn nur hinhalten wollten, um Liste zu ersinnen (s. v. 8.); auch konnte der Zorn Nebukadnezars unterdess nachgelassen und er dem Daniel, den er besonders hochschätzte (s. c. 1.) mehr nachgegeben haben, als den Andern. So würde sich alles wohl fügen, wenn wir die ganze Erzählung als geschichtlich beglaubigt zu denken hätten. Allein bei unserem Verf., dem Widersprüche nicht fremd sind (vgl. c. 1, 21. 2, 1.), weil es ihm auf die Tendenz mehr, als auf die Form ankommt, ist auch hier wirklich ein Widerspruch zu statuiren. So wie Nebukadnezar v. 12. geschildert ist, würde er sich schwerlich noch zu einer solchen Nachgiebigkeit verstanden haben; weil der Verf. aber noch eine Zeitfrist brauchte, worin Daniel die Offenbarung des Geheimnisses dem Herrn abbeten konnte, damit es dadurch noch einleuchtender für die Heiden werde, die Weissagung sei wahr und zuverlässig: so lässt er auch vom Nebukadnezar noch eine Frist gewähren. Auch die Gefährten desselben haben an dieser Gnade Theil, weil sie Juden sind und weil es klar werden soll, dass Jehova auch auf ungewöhnliche Weise sein Volk gegen Willkühr des Unterdrückers beschützen könne; endlich aber auch, weil sie noch für die Erzählung c. 3. nöthig waren. Vgl. auch Anm. d. t. u. — Einigen Auslegern ist auch aufgefallen, dass hier, wie v. 24. nur von der Deutung des Traumes die Rede sei, nicht von einer Anzeige des Traumes selbst, und Bertholdt (S. 62. f. 194. f.) geht so weit, aus v. 16—25., wo nur von der Deutung des Traumes die Rede ist, beweisen zu

und that dem Chananja, Mischael, Asarja, seinen Ge-
18. sellen, die Sache kund, und zwar, dass sie Barmherzigkeit erflehten *b)* vom Gott des Himmels *c)* wegen die-

wollen, dass wir das Machwerk zweier Verfasser vor uns hätten; man erkenne noch deutlich die Hand des ersten Aufzeichners, der ursprünglich nur von einer Deutung des Traumes gesprochen habe; der Ueberarbeiter aber, der die Sache noch mehr in's Wunderbare umgestaltet, habe diess zu ändern vergessen. Allein diese Hypothese ist völlig unstatthaft; denn auch v. 2. 3. und 4. ist ja von einer Anzeige des Traumes selbst noch nicht klar die Rede, also müssten auch diese Verse unächt seyn; und dann scheint ja auch wirklich v. 18 und 23. beiderlei, die Anzeige des Traumes, als auch dessen Deutung gemeint zu seyn! Jedenfalls ist es nur nachlässige Kürze. Vgl. auch zu v. 1. Anm. d.

a) אדין, da oder dann, nämlich nachdem er Gehör bei'm Könige und die Frist, um welche er gebeten, erhalten hatte. Ebenso ist ein Satz c. 6, 19. angeknüpft: אדין אזל מלכא להיכלה

b) Am besten denkt man sich den Inf. mit vorangehendem Acc. (vgl. v. 16. 4, 15.) abhängig von הודה „Er machte ihnen die Sache kund und zwar, dass sie Barmherzigkeit erflehten." Sie beteten mit ihm; vgl. v. 23. Zu בעא רחמין vgl. 1 Macc. 3, 44.: προσεύξασθαι, καὶ αἰτῆσαι ἔλεον καὶ οἰκτιρμούς.

c) Es lässt sich nicht mit Hävernick (S. 68.) leugnen, dass die Bezeichnung אלה שמיא, Gott des Himmels, obwohl sie schon 1 Mos. 24, 7. erscheint, doch in späterer Zeit für den alten und mythologischen Namen אלהי צבאות in allgemeinen Gebrauch gekommen sey, da letzterer ja in den chaldäischen Büchern völlig verschwindet. Auch sind ja beide Namen dem Sinne nach nicht verschieden, obwohl es Hävernick behauptet, sondern wie א' צבאות dem Sinne nach den Uebermächtigen bedeutet, (Baumgarten-Crusius, Bibl. Theol. S. 165.) daher die LXX häufig: παντοκράτωρ, so א' שמיא den Erhabenen, oder vielmehr den Geistigerhabenen, a. a. O. S. 166. Dieser Gott des Himmels steht hier den Göttern der Heiden entgegen, welche den bedrängten Magern weder die Erkenntniss, noch Hilfe schaffen konnten. Apollinarius: Ὅτι οἱ ψευδώνυμοι θεοὶ ἐπὶ γῆς καὶ περὶ γῆν. Auch Henoch c. XIII, 6. „Gott des Himmels."

ses Geheimnisses *d)*, damit man nicht umbrächte den
Daniel und seine Gesellen sammt den übrigen *e)* Weisen Babels. Dann *f)* wurde dem Daniel im Gesichte 19.
der Nacht das Geheimniss offenbart *g)*; da pries Daniel
den Gott des Himmels *h)*. Daniel *i)* hub an und 20.

d) על רזא דנה wegen dieses Geheimnisses, d. h. in der Enthüllung desselben. Polychron.: 'μυστήριον ἐκάλεσε τοῦ ἐνυπνίου τὴν γνῶσιν, διὰ τὸ ἐν ἀποῤῥήτῳ κεῖσθαι. Der st. emph. דְּנָה wird oft wie das lat. ille, hebr. הַזֶּה, dem Nomen nachgesetzt, um auf Vorangegangenes oder auf etwas ehrend hinzuweisen. Vgl. v. 30. 47. 5, 7. 15. 22. 24. 25. 6, 4. 6. 29. Anderswo ist es mit Nachdruck vorangestellt, v. 28. 36. 3, 16. 4, 15. Ewald, S. 625.

e) Der st. constr. שְׁאָר vom st. abs. שְׁאָר, obwohl auch im st. c. שְׁאָר, Esr. 7, 18. 20. So זְמַן 2, 16., mit Bildungszusatz זִמְנָא 3, 7. 8. wie von זְמַן. תְּלַג Dan. 7, 9. aa. Codd. תְּלַג. גְּבַר nach einer Lesart zu 2, 25., dagegen der Text. rec. גְּבַר. So vom st. abs. קְיָם ein gleichlautender st. constr. 6, 8.; und gleichfalls von אֱסָר 6, 8. 9. 13. 16.; endlich חֲבָל 6, 24., wofür 3, 25. חֲבָל.

f) אֱדַיִן, nämlich, nachdem sie mit vereinten Kräften Gott um die Offenbarung des Geheimnisses angefleht hatten, v. 18.

g) בְּחֶזְוָא דִי־לֵילְיָא, nämlich in einem Traumgesichte; v. 28. c. 7, 2. 13. Hiob. 4, 13. 33, 15. Vgl. 4 Mos. 12, 6. — גְּלִי, v. 20. גְּלִי.

h) בָּרֵךְ לְ. Vgl. über die Aussprache zu v. 16. Anm. z.

i) V. 20 — 23. folgt das Dankgebet Daniels, das er nun, nachdem ihm in der Nacht die Offenbarung geworden, auch im Namen seiner Gefährten (vgl. v. 23.) ausspricht. Er preiset die Weisheit und die Macht Gottes. Wenn auch Ephraem, Hieronymus und Polychronius in der Beziehung des Dankgebetes zu speciell verfahren, so kann man doch eine Beziehung auf die damaligen Zustände und Verhältnisse, in welchen sich Daniel und seine Freunde befanden, darin nicht verkennen. Theodoret giebt dem Gebete nur eine ganz allgemeine Beziehung.

sprach *k)*: Es sei *l)* der Name Gottes gepriesen von
Ewigkeit zu Ewigkeit, denn sein ist Weisheit und
21. Macht *m)*! Und er wandelt Zeiten und Stunden, ent-
setzet Könige und bestellet Könige, er verleihet Weis-
heit den Weisen und Verstand den Einsichtsvollen *n)*.

k) Er preiset den Erhabenen wegen seiner Weisheit, nach welcher Gott also alles, auch das Verborgenste kennt; wegen seiner Macht, nach welcher Gott kein Ding zu schwer ist; hier mit besonderer Beziehung auf die Offenbarung des verborgenen Traumgesichts, welche ihm geworden, v. 19; diess Traumgesicht konnte nach dem Ausspruch der Mager, v. 11. nur ihren Göttern offenbar seyn, aber auch diese halfen ihnen nicht.

l) להוא מברך Vgl. v. 43. 3, 18. 4, 22. 5, 17. 29. 6, 2. 3. 27. Winer Gr. S. 96. und 89, wo das Richtige nach Lud. de Dieu zu Esr. 4, 12. Hartmann in Winers Zeitschr. f. w. Theol. I. p. 65. ff.

m) „Der Name Gottes sei gepriesen." „Dieser in der Bibel so häufige Ausdruck (Name Jehovas) zeugt von metaphysischen Speculationen der Semiten über das Wesen Gottes in sehr früher Zeit. Denn derselbe soll aussagen, dass das Wesen der Gottheit ein unbegreifliches ist, und der sie anbetende Mensch immer nur seine subjectiven Vorstellungen von ihr auf sie überträgt, ohne objectiv das Ganze der Gottheit, ihr Urseyn, zu erfassen. שם יהוה ist also alles das, was der Mensch unter dem Namen Jehova oder Gott sich denkt." Credner zum Joel, p. 220. Der Gottesname (אלה) steht immer so im st. emphat, natürlich den Fall ausgenommen, wo er mit Genit. steht; 3, 22. — דִּי hier causativ wie v. 37. 47. 4, 15. 6, 24. — דִּי־לֵהּ wie hebr. אֲשֶׁר לוֹ. So דִּי לִי Ps. 35, 14. Targ.

n) Er preiset zuerst wieder die Macht, dann die Weisheit Gottes. Die ersten Worte deuten auf den Inhalt des folgenden Traumes (wie Hieronymus zu v. 21.: subostendit et generali disputatione praeparat auditorem, somnium quod vidit esse de mutatione et successione regnorum.), die folgenden auf den Act der ihm gewordenen Offenbarung. Die Worte הוּא מְהַשְׁנֵא עִדָּנַיָּא וגו geben wir am bezeichnendsten wieder: „er wandelt Zeiten und Stunden." Hier werden beide Wörter verbunden, um anzudeuten, dass von Gottes Willen allein

Er offenbaret das Tiefe und Verborgene, weiss was in 22.
der Finsterniss und (selbst) das Licht wohnet bei
ihm *o)*. Dir, Gott meiner Väter danke ich und ich 23.

alle Veränderungen und Schicksale abhangen. Die Worte עִדָּן und זְמַן sind nach ihrer eigentlichen Bedeutung nicht verschieden, beide bezeichnen eine bestimmte, daher günstige, gelegene Zeit. Doch hält זְמַן auch in den Targum mehr den letzteren Begriff (der bestimmten Zeit) fest und wird z. B. für מוֹעֵד gesetzt, dagegen עִדָּן in den Targum dem allgemeinen Ausdruck der Zeit עֵת entspricht. Buxtorf Lex talm. f. 652. So scheint es nun auch in dieser Formel der Fall zu seyn, (vgl. 7, 12.) in der das zweite Wort vielleicht einen engeren Begriff umschreibt, wie im N. T. *χρόνοι καὶ καιροί*, 1 Thessal. 5, 1. (Apostelg. 1, 7.) wo Pesch. ܙܒܢ̈ܐ ܘܥܕܢ̈ܐ. Dagegen LXX und Theodot. zu unserer Stelle grade umgekehrt *καιροὺς καὶ χρόνους* und Cod. Ambr. ܥܕܢ̈ܐ ܘܙܒܢ̈ܐ, woraus wir ersehen dass der Unterschied nicht allgemein festgestellt ist und beide Wörter auch wechselsweise gebraucht werden. So steht ja auch im Syr. ܙܒܢܐ häufig (Koh. 1, 1. 11.) für עֵת, wo in den Targum עִדָּן. — In den folgenden Worten מְהַעְדֵּה וגו wird jene Allmacht Gottes nun an einem einzelnen Falle, in Bezug auf das Traumgesicht nachgewiesen. Zu מְהַעְדֵּה vgl. הַשְׁפֵּל 7, 24; zu מְהָקִים 4, 14. 22. 29. 5, 21. 6, 2., wie im Hebr. הֵקִים 5 Mos. 28, 36. Richt. 2, 18. So קוּם von einem neu sich erhebenden Reiche 2, 39., oder von einem neuen Könige der seine Regierung antritt 7, 24.; wie im Hebr. 2 Mos. 1, 8. — יָהֵב חָכְמְתָא וגו Hier spricht Daniel aus eigener Erfahrung; er war auch in gegenwärtigem Falle besonders erleuchtet worden. Weise und Verständige nennt er vorzugsweise sich und seine Gefährten ab effectu, nämlich dann erst werden sie weise, wenn sie von Gott mit Weisheit begabt sind. Der Sinn ist also: Ihm verdanket der Weiseste der Menschen seine Weisheit, der Verständigste seinen Verstand. Da hier, wie nicht zu zweifeln ist, specielle Beziehung auf den Daniel selbst genommen wird, so ist dies ein Rühmen, das wir am angemessensten erklären, wenn wir die Person des Verfassers von der des Daniel unterscheiden.

o) Derselbe Gedanke, der v. 21. zu Ende aufgenommen ist, wird hier weiter fortgeführt, mit besonderer Beziehung auf

preise dich, dass Weisheit und Kraft du mir gegeben und jetzt mir kund gethan hast, was wir von dir gebeten haben, denn die Sache des Königes hast du kund
24. gethan *p)*. Derohalben ging Daniel hinein zum Arioch,

den Traum und seine Deutung; vgl. v. 28. 29. 30. vgl. 5, 11. 14. In steigender Rede wird der Gedanke ausgedrückt, wie vor Gott selbst das Verborgenste offenbar sei. Hebr. 4, 13. Ps. 139, 12. Hiob 34, 21, 22. Weish. 7, 25. Die Copula in den Worten ונהירא עמה שׁרא schliesst diesen Zusatz steigernd an: und od. selbst das Licht wohnet bei ihm! Vgl. darüber Ewald S. 654. Anm. 9. Statt des C'tib נַהִירָא, wie im Syr. ܢܘܗܪܐ, welches durch die Form נַהִירִין 5, 11. 14. gerechtfertigt wird, hat das K'ri נְהוֹרָא. Das Licht bei Gott ist das Licht der Allwissenheit, die Weisheit selbst, womit er alle Dunkel durchdringt und das Verborgenste an's Licht zieht. *Ἁπάντων γὰρ καὶ τῶν ἐν ἀφανεῖ κειμένων ἀκριβῆ κέκτηται τὴν εἴδησιν.* Polychron. Ein anderes Scholion ebendas.: *Τουτέστι τὴν ἁπάντων γνῶσιν ἔχει ἐν ἑαυτῷ, οὐ δεόμενος παρ' ἑτέρου ταῦτα λαβεῖν.* Die Majestät Gottes, כְּבוֹד, *δόξα κυρίου*, ward nach einer späteren Vorstellung als ein Lichtglanz gedacht, in dem Gott wohne und dieselbe liegt im N. T. den bildlichen Ausdrücken, wie: (*θεὸς*) *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*, vgl. 1 Joh. 1, 7. zum Grunde. Es kann nicht geleugnet werden, dass auch hier der metaphorische Ausdruck auf dieser Vorstellung beruhe, da wir sie bestimmt c. 7, 9. antreffen. S. daselbst die Anm.

p) Den Herrn, den er als den wahren Gott, den seine Väter verehrten, als den, der sich als Gott seines Volkes erprobte, von den eitlen Götzen der Babylonier unterscheidet, preiset er nun, dass er sich auch diessmal in seiner Macht und Weisheit an seinen Frommen offenbaret hat. Zuerst preiset er Gott nur für seine Person, insofern ihm das Geheimniss offenbart ist, dann aber auch zugleich im Namen seiner Gefährten, insofern auch sie mit ihm das Gebet um Offenbarung zu Gott gerichtet haben, v. 17. 18., und insofern auch sie an diesem Gnadenerweise Theil haben. — Gott der Väter wird Jehova im A. T. oft genannt; 5 Mos. 26, 7. Esra 7, 27. 2 Chron. 20, 6. Polychron.: *Τῶν προγόνων ἐμνήσθη, ἵνα τὴν ἄνωθεν δείξῃ τοῦ θεοῦ πρόνοιαν.* Die Weisheit und Kraft die Gott ihm, als seinen Geist, (vgl. 5, 11. 14. 2, 20.) gegeben, besteht in dem

welchen der König verordnet hatte, die Weisen Babel's umzubringen, er ging und also sprach er zu ihm: die Weisen Babels bringe nicht um! führe mich vor den König, damit ich die Deutung dem Könige ansage *q)*.

Vermögen das Verborgene erkennen zu können, vgl. v. 22. — In den Worten די בעינא schliesst Daniel seine Gefährten mit ein, die mit ihm gebetet hatten, v. 17. 18.; vgl. auch v. 36. So bewahren alle Vss. auch den Plural; falsch nur Cod. Chis. ὅσα ἠξίωσα. Hieronymus: Quod quattuor rogant, uni ostenditur: ut et arrogantiam fugiat, ne solus impetrasse videatur et agat gratias quod mysterium somnii solus audierit. Damit übereinstimmend Theodoret p. 1085. — Die Worte די־מִלַּת מַלְכָּא הוֹדַעְתֶּנָא sind nicht von משבח אנה abhängig zu denken, sondern די ist causal. — אֲבָהָתִי von אָב, אבב (Winer S. 81.), über das eingeschobene ה Gesenius Lehrg. S. 140. Hoffmann Gr. syr. S. 254. b.). Ueber das Suff. sing. (vgl. v. 32. 5, 2.) Winer S. 25.

q) כל קבל דנה, ebendesshalb, derohalben, wie v. 12. nämlich wegen dieses Ereignisses, wegen der erhaltenen Offenbarung, durch welche er sich im Stande sah, den Willen des Königes zu erfüllen. — די עַל עַל אריוך „er ging zum Arioch ein," nämlich in die Wohnung desselben. Cod. Ambros. ܥܠ ܠܘܬ ܐܪܝܘܟ. Die Verbindung עַל עַל findet sich auch Jes. 54, 14. Targ. und entspricht ganz dem בוֹא אֶל פְּלוֹנִי 1 Mos. 6, 20. Esth. 4, 11. Auch im späteren Hebraismus werden אֶל und עַל immer mehr verwechselt und עַל wird immer häufiger für אֶל gesetzt; im Aramäischen ist endlich אֶל gar nicht mehr, daher immer עַל gesetzt wird. Ewald, S. 611. Dass עלל durchaus dem hebr. בוֹא entspricht, ist schon zu v. 16. Anm. x. erinnert worden. Wegen des später folgenden neuen Verbums אֲזַל lassen nun aber mehrere MSS. bei Kennicott und de Rossi, auch Houbigant, das erste עַל (als Verbum) weg und man construirt dann das andere עַל (als Praepos.) mit אֲזַל. Aus demselben Grunde, weil man sich in das אֲזַל nicht zu finden wusste, fehlt in einem MS. bei Kennicott das אֲזַל, und so bei LXX. Theodot., wo jedoch Cod. Vatic. καὶ ἦλθε hat, Vulg. Arab.; ihnen folgen

25. Da führete Arioch in Eile den Daniel vor den König und
also sprach er zu ihm: ich habe gefunden einen aus den
Ausgewanderten Judas, welcher die Deutung dem Kö-
26. nige kund thun will *r)*. Der König hub an und sprach

unter den Neueren de Rossi und Bertholdt. Zwei Codd. endlich lesen עַל לְעַרְיוֹךְ. Allein die Einschiebung des אזל lässt sich vertheidigen; zwar nicht mit Hävernick (S. 72.) durch die sprachwidrige Bemerkung, עלל gehe auf das hinaufgehen (!) des Daniel nach der Wohnung des Arioch, אזל auf das Eintreten (sic!) in dieselbe, sondern auf folgende Weise: wir fassen אזל „er ging (also) fort" oder „er ging fort (sage ich)" Nicht „er kam" wie de Wette, denn אזל entspricht dem hebr. הלך. Dass er sich überhaupt entfernte wird hier mit einem anderen Worte wiederholt, theils um die Schnelligkeit und Hast, in der er zum Arioch eilt, anzudeuten, theils um den folgenden neuen Umstand anzuknüpfen. — אַל תְּהוֹבֵד „nicht mögest du umbringen," nämlich nun auf's neue, nach der Frist, die dem Daniel auch für das Leben der Mager vom Könige gestattet war; v. 16. — וּפִשְׁרָא וגו׳. Vollständig wäre der Gedanke: חֶלְמָא וּפִשְׁרֵהּ וגו׳.

r) וְכֵן אֲמַר־לֵהּ דִּי. Ebenso wird die directe Rede jemandes eingeführt 5, 7. 6, 6. 14. Aber ohne דִּי (ὅτι) v. 25. 4, 11. — גְּבַר (Andere Lesart גֶּבֶר, s. zu v. 18. Anm. e) steht hier und 5, 11. wie im Hebr. איש f. aliquis. Falsch fasst es Ch. B. Michaelis, nach welchem Arioch hier sagen will: hunc ipsum, nempe quem in praesenti in conspectum tuum adduco. Viele Codd. bei Kennicott und de Rossi, auch einige Edd. lesen דִּי מִן בְּנֵי; das Zeichen der Relation würde (pleonastisch) stehen wie 5, 2. הֵיכְלָא דִּי בִירוּשְׁלֶם; vgl. 6, 2. 14. Bertholdt zieht diese Lesart vor, aber keine Version drückt sie aus. — בְּנֵי גָלוּתָא Söhne der Auswanderung f. die Ausgewanderten; wie 5, 13. 6, 14. Esra 6, 16. Vgl. über diese Verbindung Ewald S. 573. Wenn Arioch hier sagt: „er habe jemanden (גְּבַר) aufgefunden unter den Ausgewanderten," so spricht er sehr unbestimmt vom Daniel, da dieser doch erst am vorigen Tage bei dem Könige Audienz in dieser Angelegenheit gehabt hatte. Auch zeigt sich hier eine verkehrte Ordnung in der Erzählung. Man muss sich denken, dass Arioch

zum Daniel, dessen Name Beltschazar *s)*, vermagst du kund zu thun den Traum, den ich geschauet habe, und seine Deutung? Daniel *t)* hub an vor dem Könige und 27

erst den Daniel bei'm Könige anmeldet, mit den Worten: „ich habe gefunden u.s.f.“ (vgl. zu v. 16. Anm. x.), dann erst führte er ihn zum Könige selbst hinein. Das fand schon Polychronius aus: *Εὔδηλον οὖν ἐστὶν ἐνταυθα ὡς ἡ σύνθεσις τῶν ῥημάτων οὐ κατὰ τάξιν κεῖται· ὁ γὰρ πρότερον εἰσάγαγε τὸν δίκαιον, εἶθ' οὕτως τὴν εὕρησιν ἀπήγγειλε τοῦ ἀνδρός, ἀλλὰ δῆλον ὡς ἀπαγγείλας προστάξαντος τοῦ βασιλέως, εἰσήγαγε τὸν ἄνδρα.* Dass er übrigens den Daniel schlechtweg „einen von den gefangenen Judäern“ nennt, geschieht wohl zur Unterscheidung von den einheimischen Magern, in deren Kaste Daniel doch offenbar schon aufgenommen war; vgl. zu v. 13. Anm. u.

s) Die Worte די שמה בלטשאצר sind nicht müssig hinzugesetzt; denn da Daniel zuerst hier in einer Unterredung mit dem Nebukadnezar erscheint, so erinnert der Verf. daran, dass Daniel c. 1, 7. von jenem so benannt worden ist. — Der König forscht in den Worten האיתיך וגו (K'ri האיתך s. zu v. 4. Anm. f.) zweifelnd, ob Daniel wirklich eine so grosse Weisheit besitze, dass er allein zu leisten vermöge, was alle babylonischen Weisen zusammen nicht vermochten. Treffend Polychronius: *Φαίνεται ἀπιστεῖν περὶ τῶν ὑπισχνουμένων ἔτι.* Die einfache Fragepartikel drückt nämlich hier (und 3, 14. 6, 21.), wie im Hebräischen, eine zweifelnde Frage aus, worauf man nicht grade eine Bejahung erwartet.

t) Er deutet an v. 27. 28., dass es unmöglich in der Macht der Mager lag, den Wunsch des Königes zu erfüllen und der König der Billigkeit nach solches nicht von ihnen verlangen, noch weniger sie mit dem Tode hätte bestrafen sollen. Nicht menschliche Einsicht und der natürliche Geist kann ein solches Mysterium durchdringen, sondern nur der vom wahren Gottesgeiste Erleuchtete. Jener falsche Ruhm der sich selbst überlassenen Weisheit wird auch bei den falschen Propheten hart gerügt, vom Jes. c. 19, 12. 47, 10. 12. 13. „Erkannte doch selbst „der bessere Theil des heidnischen Alterthums das widersinnige „einer von Gott losgerissenen Mantik und eines von ihm unab- „hängig dastehenden Göttenwahnes, weshalb es so bedeutungs- „voll bei dem frommen Herodot von den alten Aegyptern

sprach: das Geheimniss, welches der König gefordert hat, vermogten die Weisen, Beschwörer, Bilderschriftkenner, Nativitätssteller nicht dem Könige anzusagen.

„heisst: ἀνθρώπων μὲν οὐδενὶ προσκέεται ἡ τέχνη (die Mantik), τῶν „δὲ θεῶν μετεξετέροισι.“ Hävernick. — רָזִין v. 28. sind die göttlichen Geheimnisse und Rathschlüsse überhaupt, zu deren Enthüllung es göttlicher Eingebung bedarf, dagegen רָזָא v. 27. bezieht sich auf den Traum des Königes; und zwar sowohl auf den Traum selbst und dessen Deutung, als auch auf die Gedanken welche die Seele des Nebukadnezar bewegten und aus denen der Traum hervorging (v. 30.). Ephraem: [illegible]. Hieronymus: Mysterium autem vocans ordinem somnii revelati, ostendit quidquid occultum est et ab hominibus ignoratur, posse mysterium nuncupari. Tollit quoque regi pravam suspicionem, ne humana aestimet invenire posse sollertia, quod Dei solius notitiae reservatur. Polychronius; Μυστήριον δὲ αὐτὸ ἐκάλησεν, ἐν ἀποῤῥήτῳ τῆς θείας γνώσεως ὁμολογῶν κεκρύφθαι τὸ λεχθέν· ὃ τοίνυν φησὶ τὰ τοιαῦτα εἰδέναι ἐστὶ βαβυλωνίων, κἂν τὴν ἄκραν ὦσι πεπαιδευμένοι σοφίαν. — וְהוֹדַע und so thut er kund. Es folgt die Anwendung des im Vorigen allgemein gesagten. Von Gott steht in bestimmter Rede der I mod. באחרית יומיא übersetzt man gewöhnlich: „in der Folge der Zeiten,“ so de Wette, und nimmt an (so Hävernick) synonym stehe v. 29. אחרי דנה; allein diese prophetische Formel steht eben so wenig wie im Hebr. אחרית הימים im unbestimmten, allgemeinen Sinne von der Zukunft überhaupt (wie יום מחר 1 Mos. 30, 33., יום אחרון Jes. 30, 8); sondern es bedeutet das Ende derselben, die späteste Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt; der prophetische Blick trägt aber nur bis zur messianischen Zeit und eben ihr Anfang ist als Endpunkt dieser Zeitbestimmung zu denken. Vgl. 1 Mos. 49, 1. 4 Mos. 24, 14. 3 Mos. 4, 30. Jes. 2, 2. Jer. 48, 47. Micha 4, 1. So nun auch hier; der Seher hat schon das letzte getheilte Weltreich (das für ihn von besonderer Wichtigkeit ist, weil er in seiner Zeitperiode steht und daher auch überall mit grosser Ausführlichkeit schildert), und

Jedoch ein Gott im Himmel ist der Geheimnisse Offen- 28.
barende und so thut er kund dem Könige Nebukadnezar
was geschehen soll am Ende der Tage. Dein Traum
und die Gesichte deines Hauptes auf deinem Lager
waren diese: Dir o König stiegen auf deinem Lager 29.
die Gedanken auf *u)*, was seyn werde nach diesem und

das messianische Reich das unmittelbar ihm folgen soll, im Sinne; v. 41. ff. daher richtig LXX. Theodot. ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. — מה די להוא wie Apoc. 1, 1. ἃ δεῖ γενέσθαι; vgl. die griech. Uebersetzer hier. — חזוי ראשך ist ganz synonym mit חלמך und die Cop. verbindet hier ganz gleichgeltende Worte; vgl. 4, 10. 1 Sam. 17. 40. Beide Worte drücken eine und dieselbe Offenbarung aus. Ebenso B. Henoch, C. XIII, 9. 10.: „Ich erzählte in ihrer (der Söhne des Himmels) Gegenwart alle Gesichte, welche ich gesehen hatte, und meinen Traum." Weil das zweite Nomen nur erklärend dabei steht, so werden beide nachher auch als eines zusammengefasst und es folgt der Sing. דנה הוא. Ueber das mit Nachdruck vorangestellte Pronomen, s. zu v. 18. Anm. d. Die Traumgesichte heissen „Gesichte des Hauptes," weil sie sich im Kopfe oder Gehirn ausbilden. Hävernick vergleicht die Vorstellung, wonach der Traumgott oder ein erscheinender Schatten zu den Häupten jemandes stehend gedacht wird. (Hom. Jl. II. 20. 59. Odyss. VI, 21. Jl. XXIII, 68.). Zu gekünstelt! Uebrigens vergleiche man zu dem Ausdruck 4, 2. 7. 10. 7, 1.

u) Das C'tib hebraisirend אַנְתָּה, besser als K'ri אַנְתְּ; so auch v. 31. 37. 38. 3, 10. 4, 15. 5, 13. 18. 22. 23. 6, 17. 21. — רעיוניך, wovon מה די להוא וגו abhängig ist, giebt Theodot. treffend wieder durch: *οἱ διαλογισμοί σου.* (Vgl. 1 Cor. 4, 5. Luc. 2, 15.). Vulg. cogitare coepisti in strato tuo. Es sind nicht die Traumgedanken, wie Bertholdt und Gesenius annehmen, sondern die Gedanken selbst, (was v. 30. רעיוני לבבך) die damals das Gemüth des Königes bewegten, gemeint; aus ihnen entwickelte sich der Traum. Er bedachte bei sich, ob so viel Siege, so viele Eroberungen und Unterjochungen von Völkern, ob der erworbene Reichthum und Anderes ihm und seiner Nachkommenschaft verbleiben werde oder nicht! Dieses Nachdenken trug den Keim zu dem Traume Nebukadnezars in sich. So schon, wie Ephraem (vgl. Anm. t.), auch

der Geheimnisse Offenbarende thut dir kund, was ge-
30. schehen soll. Und mir, nicht durch eine Weisheit, die
in mir wäre vor allen Lebenden, ist dieses Geheimniss
mir offenbaret, sondern deshalb, dass die Deutung dem
Könige kund werde und du die Gedanken deines Her-
31. zens erkennest *v)*. Du, o König, schauetest und siehe,

Polychronius: *Ὁ πάντων γνώστης θεὸς οὐ μόνον τὸ ἐνύπνιον ἐδήλωσε τῷ δικαίῳ, ἀλλὰ καὶ τῆς ὄψεως τὴν αἰτίαν, καὶ τȣ̃ βασιλέως τὰ βȣλεύματα· καὶ τὸ δειχθὲν προλαβὼν, λέγει καὶ ἃ πρὸ τȣ̃ ὕπνου διενοήθη, ἵνα ἀπὸ τȣ̃ ὡμολογημένȣ ἀξιόπιστος γένηται καὶ περὶ τῶν ἀμφιβαλλομένων λέγων.* — סִלְקוּ neben der gewöhnlichen Form סְלִקוּ, also neben סְלַק auch סִלְק, wie קְרִב 3, 8. 6, 13. — וגלא רזיא הודעך der Sinn ist wie ihn Polychron. angiebt: *οὕτω σοι διακειμένῳ, ἔδειξε τὴν ὄψιν, ἣν ἐπιλέλησε, γνωρίζων τὰ πολλαῖς ὕστερον ἐσόμενα γενεαῖς.* Statt מה די a. Lesart blos: מה vgl. v. 22. 4, 32.; wie gegentheils די f. מה די v. 23.

v) ואנא. Die absolute Stellung des Pron. sep. in der ersten Person ist, wie im Chald., vgl. 7, 28., Targ. Hieros. über Levit. 10, 19., so in den spätern hebr. Schriften des A. T. häufig. Vgl. Jer. 26, 14. Ezech. 9, 10. Hohel. 2, 15, Esr. 7, 21. Dan. 10, 17. Auch im Syr. und Arab. (Locmanns Fab. XIX.) — Die Worte von להן an bilden einen Gegensatz zu den vorhergehenden. Dieser Gegensatz könnte folgender seyn: nicht um eigener Weisheit willen, nicht damit diese sich glänzend hervorthue und gepriesen werde, sondern deinetwegen, dass dir das Geheimniss klar werde, ist mir diese Offenbarung geworden. Allein hier, wo überall grade darauf hingewiesen wird, dass die Offenbarung einen höheren Ursprung habe, muss der Gegensatz ein anderer seyn, wenn er auch gleich nicht ganz ausgeführt ist; und zwar dieser Art: nicht durch meine eigene, ausserordentliche Weisheit, die ich etwa besässe, ist mir dieses offenbaret worden, sondern (sc. גָּלֵא רָזַיָּא רָזָא דְנָה גְּלִי לִי Gott selbst hat es mir offenbaret, vgl. 29.), damit dir das Geheimniss enthüllet werde; *οὐκ οἴκοθεν, οὐδὲ παρ' ἐμαυτȣ̃ εἰδέναι ταῦτα αὐχῶ — ἀλλα θεὸς, ὁ σοι διὰ τȣ̃ ἐνυπνίȣ τὰ πράγματα δείξας, ἐμοὶ τῶν σοὶ γνωρισθέντων τὴν σαφήνειαν δέδωκε.* Polychron. Dieser schwerfällige, unklare Ausdruck darf bei unserem Verfasser nicht auffallen. Zu dem Gegensatze vgl. noch Galat.

(da war) ein grosses Bild, dieses Bild war hoch und sein Glanz ausnehmend, es stand vor dir und sein Ansehn war furchtbar *w)*. Dieses ist das Bild: Sein Haupt 32.

1, 11. — In den Worten בחכמה די־איתי בי וגו „durch Weisheit die in mir ist f. wäre" liegt kein Selbstrühmen, er sagt nicht, er besässe diese Weisheit wirklich גְּלִי (v. 19. גְּלִי) wie קְרִי Esra 4, 18. 23. — די פשרא למלכא יהודעון „damit man anzeigen könnte dem Könige die Deutung" für: „damit dem Könige angezeigt werde" der Plural (des Partic. oder modus) mit unbestimmtem Subject wird in anderen Sprachen besser durch das Passivum ausgedrückt. Winer S. 102. Auch im Hebräischen wird das bestimmte Subject oft nicht genannt; besonders später häufig, weil die passiven Formen abnehmen, Gesenius Lehrg. S. 798. b. Ewald S. 644. vgl. 3, 4. 21. 4, 13. 22. 23. 5, 21. 7, 9. 12. 13. 26. So löset nun auch hier der Syr. auf: ܘܦܫܪܐ ܢܚܘܐ ܠܡܠܟܐ.

w) חזה הוית das Partic. mit dem Vb. הוה, ohne Verbindung mit einer anderen Handlung, hat den Sinn der Dauer, (so im Hebr. mit היה, Jes. 2, 2. Ewald S. 537. 2. Maurer zu Jos. 5, 5. S. 45.). Daher wird diese Form oft angewandt in den Visionen wo die Rede ist von lange dauernden Zuständen, in welchen die Bilder vor dem inneren Blick verweilen; vgl. 5, 19. 7, 1. 2. 4. 6—9. 11. 13. 21. 8, 5. So häufig in der Apokalypse des Joh. Vgl. Ewald Comment. in Apoc. p. 39. s. noch 13, 1. 10, 8. Die Worte „du schauetest und siehe" stehen nun ganz abgerissen von dem Uebrigen voran, wie c. 7, 1. So in der Apok.: μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ. Auch in der Traumvision des Pharao 1 Mos. 41, 22. וָאֵרֶא בַּחֲלֹמִי וְהִנֵּה. Sach. 1, 8. רָאִיתִי וְהִנֵּה. 2, 1. וָאֵרֶא וְהִנֵּה. So im Buch Henoch c. XIV, 13. 14. „In dem Gesichte sahe ich, und siehe!" Sehr gut giebt es Polychronius zu 7, 2. wieder: θαυμάζων ἀτενὲς ἑώρων. Die Demonstrativpartikel אלו (aus ראו ;וארו 7, 5. 6, 7. 13. Vgl. Gesenius Lex. m. u. ל, ders. zum Jes. I. 560. Ewald S. 34.) steht oft in Visionenschilderungen, um eine Sache lebhafter vor's Auge zu führen, wie הִנֵּה (1 Mos. 40, 9. 16. 41, 1—3. Jes. 29, 8.) und in der Apoc. ἰδού. Vgl. noch hier c. 4, 7. 10. 7, 8. — צלם ist hier Bildsäule, Statue und zwar eine Götzenstatue von menschlicher Gestalt, wie

war von reinem Golde; seine Brust und seine Arme von
33. Silber; sein Bauch und seine Lenden von Erz *x)*; seine

c. 3, 1., denn dass צֶלֶם für „Götzenstatue" stehen könne, geht hervor aus Ezech. 8, 3. 23, 14. 2 Kön. 23, 4. 5. Targ. wo es für סֶמֶל gesetzt wird; dass aber eine solche auch völlig einer Menschengestalt nachgebildet wurde, erhellt schon aus Jes. 44, 13. „Er macht es (das Bild פֶּסֶל v. 9.) gleich eines Mannes Gestalt, gleich einem stattlichen Menschen, ein Haus zu bewohnen." Trefflich also Symm. ἀνδριάντι. Unserem Verf. schwebte das Bild einer Götzensäule vor, (etwa des Bel, vgl. c. 3.) um vom Abgöttischen das Bild für die abgöttischen Reiche zu entlehnen. — חַד steht, dem Nomen nachgesetzt, für den unbestimmten oder Einheitsartikel, Winer S. 69. So אֶחָד besonders im späteren Hebräismus, wenn von Personen die Rede ist, vgl. 8, 3, 13. am seltensten kommt die Verbindung im Hebräischen von Sachen vor, Ewald S. 570. So aber hier, c. 6, 18. Esr. 4, 8.

x) הוא צלמא dieses (ist) das Bild, vgl. 1 Mos. 24, 65. הוּא אֲרֹנִי. — די־דהבא טב d. i. von reinem feinem Golde; vgl. 2 Chron. 3, 5. זָהָב טוֹב, sonst auch טָהוֹר 2 Mos. 25, 11. 24. 37. Das Zeichen der Relation די zeigt den Genitiv der Materie an, so gleich im Folgenden, auch v. 38. 5, 7. 16. 23. 29. 7, 4. 7, 6. 7. 9. 10.; doch zeigt sich der Genitiv der Materie auch ohne די, 3, 5. — חֲדִין wie hebr. חָזוֹת (3 Mos. 9, 20. 21.). eigtl. quae conspiciuntur, eminent, daher Brust; vgl. פָּנִים die vordern Theile, das Vordere, das Gesicht. Der hebr. Plur. wechselt in dieser Singularbedeutung ab mit der Singularform חָזֶה; auch 3 Mos. a. a. O., und gleichfalls chald. חדין (a. a. O.) gleichbedeutend mit dem Sing. חֲדִי 2 Mos. 29, 26. vgl. Ewald S. 328. Uebrigens kommt im Hebr. das Wort nur von Thieren vor, hier aber und im Talmud. auch von Menschen. — Text rec. כְּסַף. Statt des Kametz, trotz des Athnach, eine andre Lesart כְּסַף, wie im selbigen Falle v. 42. חֲסַף, wo eine Variante חֲסָף, umgekehrt v. 33.; so v. 17. אֲזַל und öfter. — יַרְכָתֵהּ f. יַרְכָּתוֹהִי, vgl. Winer S. 25. Var. יַרְכָּתֵהּ. —

Schenkel von Eisen; seine Füsse theils von Eisen und
theils von Thon *y)*. Du schautest, bis dass sich ein 34.
Stein losriss ohne Menschenkraft und er schlug dem
Bilde auf seine Füsse von Eisen und Thon und zermalmte sie *z)*. Da wurden auf einmal zermalmt Eisen, 35.

y) מנהון די פרזל ומנהון וגו „Theils von Eisen und Theils von Thon.“ Vulg. pedum quaedam pars erat ferrea, quaedam autem fictilis. So auch LXX. Eigtl. (etwas) von ihnen (war) von Eisen und (etwas) von ihnen von Thon.“ Das מִן drückt auch hier das Sondern eines Theiles aus dem Ganzen aus und schliesst den Begriff „etwas“ in sich, vgl. 41. 42. So im Syr. 2 Tim. 2, 20. ܡܢܗܘܢ [ܠܐܝܩܪܐ] ܠܐܝܩܪܐ ܘܡܢܗܘܢ ܠܨܥܪܐ „Theils zur Ehre und Theils zur Schmach.“ Barhebr. p. 171. 200. Schol. zu Prov. 3, 10. Hexapl. (not. b. ed. Middeldorpf) ܡܢܗܘܢ ܕܨܚܚܐ ܘܡܢ „in einigen Codd.“ Also s. v. a. מִן קְצָת v. 42. Statt C'tib מִנְּהוֹן (auf רגליא bezogen) das K'ri מִנְּהֵין, so auch v. 42. Im Hebr. sind die Namen der Glieder meist fem. gen.

z) Er schaute das Aufkommen und den Untergang der Reiche, die durch einzelne Glieder am Colossus symbolisirt werden, bis (עד די: עד אשר 2 Mos. 32, 20.) endlich das Messiasreich hereinbrach. הִתְגְּזֶרֶת f. הִתְגְּזֶרֶת (vgl. 5, 10.). Hinter אבן drücken die Vulg. Theodot. und Cod. Chis. noch מִטּוּרָה aus v. 45. aus; ja Houbigant und Dathe wollten es in den Text aufnehmen. Allein das ist völlig unpassend. In der Deutung der symbolischen Visionen werden sehr häufig Ergänzungen gegeben, die in der Erzählung der Visionen selbst fehlen. Es ist unbestimmter Ausdruck. — די לא בידין gehört dem Sinne nach zu התגזרת und די לא כ' entspricht ganz dem syr. ܕܠܐ ܒ „ohne,“ wofür auch ܒܠܐ; z. B. ܒܠܐ ܥܡܠܐ „ohne Mühe,“ Ephraem II. 38. E. „Ohne Hände“ ist s. v. a. „nicht durch menschliches Zuthun, ohne Menschenkraft.“ Im bildlichen Gebrauche ist die Hand zunächst Symbol der Macht. Vgl. Köster Erläuterungen S. 130. vgl. בְּאֶפֶס יָד 8, 25. לא ביד Hiob 34, 20. Klagl. 4, 6. לֹא בְכֹחַ „nicht durch Kraft“ d. i. nicht durch menschliche Kraft. 1 Sam. 2, 9.

Thon, Erz, Silber und Gold und sie waren wie Spreu von Sommertennen und es trug sie der Wind hinweg und kein Ort ward für sie gefunden, und der Stein der auf das Bild schlug, ward zum grossen Berge und er-
36. füllete die ganze Erde *a)*. Das ist der Traum und seine

Uebrigens hat die Dualform ַיִן Pluralbedeutung, vgl. 7, 4. 7. und Winer S. 67. 2. S. dagegen im Hebr. Ewald S. 331. — מחת לצלמא על רגלוהי „er schlug dem Bilde auf seine Füsse" Es wird angedeutet, dass das Messiasreich erst ganz zuletzt, wenn das vierte Reich (die Füsse) schon da wäre, kommen und ihm ein schnelles Ende machen werde. — הַדֶּקֶת f. הַדִּקַת.

a) Das Vernichten der Metalle wird hier mit dem Zermalmen der Aehren durch den Mühlstein verglichen; ähnlich das Bild vom Dreschwagen Jes. 41, 15., und auch sonst ist das Dreschen Bild des Vernichtens im Kriege, Mich. 4, 13. Jer. 51, 31. Im gleichen Bilde steht Jes. 3, 15. דִּכֵּא zermalmen (hier דקק – דוק intrans.), dort aber vom Unterdrücken des Niedern (wie Ps. 94, 5.), und parallel ist daselbst טָחַן, mahlen, zermahlen, welches Wort die Araber von einem alles um sich her zermalmenden und zerschmetternden Krieger gebrauchen, daher sie auch von einer Mühle des Krieges reden. (Schultens exc. ex Hamasa pag. 327.) Gesenius z. Jes. I. 202. Hävernick z. u. St. In den Worten והוו כעור geht die Schilderung in ein anderes Bild über Waren nämlich die Aehren zermalmt und die Halme zu Heckerling gemacht, so wurde geworfelt und die Spreu dem Winde Preis gegeben; vgl. zu dem Bilde Jes. 41, 15. 16. und erläuternd ist Hos. 13, 3. יִהְיוּ כְּמֹץ יְסֹעֵר מִגֹּרֶן. — עוּר in der Bedeutung Spreu oder Staub leitet man gewöhnlich ab von עוּר blind seyn, weil Spreu, die in's Auge fliegt für einen Augenblick blind macht; so häufig im Syr. ܥܘܪܐ f. Spreu, aber auch für Blindheit, so ܥܘܪ ܠܒܐ „Blindheit des Herzens" Ephr. II. 442. D. Dagegen nimmt Gesenius Lex. man. s. v. עוּר an, es sei s. v. a. עפר Staub, daher עִוֵּר ; עִפֵּר Sand in die Augen streuen, stäuben. — אִדַּר (hebr. גֹּרֶן) wie im Syr. ܐܕܪܐ Tenne Jes. 41, 9. Ephr. I. 317. C. 457. E., gewöhnlicher aber im Plur. ܐܕܖ̈ܐ. Nach Gesenius und Winer von נדר;

Deutung wollen wir vor dem Könige ansagen *b)*. Du, 37.
o König, bist der König der Könige, welchem der Gott
des Himmels die Herrschaft, die Macht und die Gewalt
und die Herrlichkeit gegeben hat *c)*; und überall, wo 38.
Menschenkinder wohnen, Thiere des Feldes und Vögel
des Himmels, hat er sie in deine Hand gegeben und

نَدَرَ herausfallen (von den herausfallenden Körnern), daher أَنْدَرُ Tenne. Aa. von זרא ; דרא (2 Mos. 32, 20. Onkel) ; זרה, streuen, ausstreuen, dann in der speciellen Bedeutung wurfschaufeln; vgl. מְדְרָא Wurfschaufel, דְּרָאָה Mehl. Die Analogie des Arab. spricht für die erstere Etymologie, auch die Verdopplung. Mit נשא המון רוחא vergl. die Parallele Jes. 57, 13. וכל אתר — ·כלם ישא רוח לא השתכח להון für den Gedanken und Ausdruck vgl. Ps. 37, 10. 103, 16. Hiob 20, 9. Apoc. 20, 11. ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ ὀυρανὸς, καὶ τόπος ὀυχ εὑρέθη αὐτοῖς. Der Sinn ist: sie waren so völlig vernichtet, dass weiter keine Spur von ihnen vorhanden war. Uebrigens darf es nicht auffallen, dass die Metalle hier auf einmal (כחדה im Hebr. כְּאֶחָד) zermalmt werden, da die unter ihnen abgebildeten Weltreiche doch nach und nach zu Grunde gingen; denn, da das eine sich immer in das andere auflösete, so sind mit dem Untergange des letzten auch erst die früheren völlig dahin.

b) Nun hebt die Deutung des Traumes an. Zu דנה vgl. v. 28. und zu v. 18. Anm. d. In נאמר schliesst Daniel seine Gefährten mit ein, obwohl sie nicht zugegen sind; sie hatten ja mit ihm um Offenbarung gebetet, v. 17. 18. 23., und eben v. 23. heisst es „ich preise dich, dass du uns die Sache des Königes kund gemacht hast" (די־מלת מלכא הודעתנא) obwohl nur ihm das Geheimniss offenbaret war. Der Plural steht mitunter berathend und Theilnahme aussprechend, 2 Sam. 24, 14. 16, 20. 1 Mos. 1, 26. 11, 7.

c) Er beginnt mit der Deutung des goldenen Hauptes, v. 38. Ueber מלך מלכיא v. 10. Anm. s. די gehört zu לָךְ, Theodot. ᾧ ὁ θεὸς. Daniel leitet alles was Nebukadnezar besitzt nicht von dessen Götzen, sondern von dem einzig wahren Gotte, dem Jehova ab, vgl. 4, 14. 22. 29. 5, 18. 21—23. Jer. 27, 5. 6. Ez. 29, 3. Es ist ein Gegensatz zwischen מלך מלכיא und אלה שמיא.

dich über sie alle zum Herrscher eingesetzt: du bist
39. das Haupt von Gold *d)*. Und nach dir wird aufstehn
ein anderes Reich, geringer als deines, und ein ande-
res, drittes Reich von Erz, welches herrschen wird
40. über die ganze Erde *e)*. Und ein viertes Reich wird

d) ובכל־די überall wo, vgl. בַּאֲשֶׁר wo, Ruth. 1, 17. Jud. 5, 27. Cod. Chis. zieht die Worte ובכל־דארין noch zu v. 37., löst aber richtig auf: *ἐν πάσῃ τῇ οἰκȣμένῃ;* so verfährt auch Theodot. und übersetzt: *ἐν παντὶ τόπῳ, ὅπου κατοικȣ̃σιν οἱ υἱοὶ τȣ̃ ἀνθρώπȣ.* Das „Ueberall" ist in seinem eingeschränkteren Sinne zu nehmen von dem grössten Theile der bewohnten Erde; v. 39. Diese hyperbolische Schilderung der Königsmacht ist auch andern biblischen Schriftstellern geläufig, Jer. 27, 16. welche Stelle hier nachgeahmt ist, vgl. 28, 4. Ez. 31, 6. vgl. Baruch 3, 16. Judith 11, 7. — דָארִין, das alleingesetzte Particip., im Sinn der Dauer für's Verb. fin. wie v. 5. 7. 21. 22. K'ri דָיְרִין. Dasselbe K'ri 3, 31. 4, 32. 6, 26. — בני אנשים f. Menschen überhaupt, 5, 21. בני ist hinzugesetzt, um das Bild der Abstammung zu verdeutlichen, wie im Hebr. 5 Mos. 32, 8. Pred. 1, 13. — Man darf nicht חיות ברא וגו als bildlichgesprochen von schnellen, mächtigen Feinden fassen, wie einige alte Ausleger, z. B. Polychronius, thun, sondern im eigentlichen Sinne, wie man schon aus der Parallelstelle Jer. 27, 6. ersieht. Der Sinn ist: alles was sich auf der Erde befindet, wo Menschen, Thiere der Luft und der Erde wohnen, gab er sie in deine Hand. Bei יהב muss man wieder das Object im Suff. hinzudenken, vgl. 1, 13. 4, 33. — אנתה הוא ר׳ du (also) bist das Haupt von Gold, d. h. derjenige, den das goldene Haupt der Statue repräsentirt. Das Pronomen pers. (im Sinne des vb. subst.) trennt oft das folgende Praedicat vom Subjecte, so nach der ersten und zweiten Person, wie im Hebr. (Ewald S. 633), so im Chaldäischen. Esra 5, 11. אֲנַחְנָא הִמּוֹ עַבְדוֹהִי דִי אֱלָהּ שְׁמַיָּא als wenn hebräisch stünde: אֲנַחְנוּ הֵם עַבְדֵי אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם. Statt רֵאשֵׁהּ (f. רֵאשָׁא, stat. emph.) andere Lesart mit Mappik, wo dann רֵאשֵׁהּ auszusprechen wäre, vgl. v. 32.

e) Statt בָּתַר deutlicher eine andere Lesart בָּתַר, als aus בָּאתַר, בַּאֲתַר entstanden. — אֲרַעָא מִנָּךְ richtig Vulg.

stark seyn wie Eisen, ebenso wie Eisen alles zer-
malmet und zerschlägt und wie Eisen, welches zer-
schmettert, wird es jenes alles zermalmen und zer-
schmettern *f)*. Und dass du geschauet hast die Füsse 41.

minus te, Theod. ἥττων σου. Die Form des C'tib ist mit Buxtorf f. 229., Gesenius und Hävernick für die Form des Adverbii zu halten und andre Form für אֲרַע, wie das K'ri. Wie aber im späteren Hebräismus auch Adverb. vom Adj. durch die Endung des fem. sing., z. B. אַחֲרֹנָה (Ewald, 501.), Dan. 11, 29. 7, 2., gebildet werden, so im chald.; es erklärt sich ארעה aus einer Adjectivform ארע, so יַתִּירָה und aa. Andere wie Bertholdt und Winer (Lex. p. 94.) nehmen ארעה für Adj., das K'ri ארע als Präposition, allein dagegen sprechen schon die besonderen Adjectivformen אַרְעִי, אַרְעָאִי. — מ' תְּלִיתָאָה das K'ri תְּלִיתָיָא, gerade umgekehrt v. 40. wo das C'tib auf syr. Weise רְבִיעָיָא oder רְבִיעָיָא, K'ri רְבִיעָאָה. — די תִּשְׁלַט בְּכָל אַרְעָא. Dieser hyperbolische Ausdruck kommt auch sonst vor, 1 Mos. 41, 54. Jer. 34, 1. 50, 23. Ez. 22, 4. Esth. 13, 2. Cyrus, der erste König der Medopersischen Monarchie, die hier gemeint ist, sagt in seinem Edicte Esr. 1, 2.: „Alle Reiche der Erde hat Jehova, der Gott des Himmels, mir gegeben.

f) כל קבל די ist hier nicht causal, sondern: eben so wie, vgl. v. 43. כְּדִי, wie hebr. לִפְנֵי ad faciem i. e. ad modum, instar. Hiob 4, 19. 1 Sam. 1, 16., denn כל קבל די פרזלא und וכפרזלא די מרעע bilden zwei Vergleichungssätze, dem der dritte כל אלין וגו correspondirt. So Theodot. ὃν τρόπον ὁ σίδηρος λεπτύνει καὶ δαμάζει πάντα, οὕτως πάντα λεπτυνεῖ καὶ δαμάσει, worin nur die Worte וכפרזלא די מרעע vernachlässigt sind. Ebenso verfährt und übersetzt Vulg. Hävernick meint, nach J. D. Michaelis Supplem. Nr. 876., dieser Sinn sei matt (?) und macht auf den hier anzuwendenden syrischen Gebrauch der rad. חשל „hämmern, behämmern" aufmerksam. Allein da schon מהדק vorangegangen ist, so würde diese schwächere und mattere Bedeutung nicht passen. Hier ist ja auch einzig vom Zerschlagen und Zermalmen die Rede, was aus den folgenden Worten וכפרזלא די מרעע, welche, als parallel, den Sinn der vorhergehenden noch einmal wieder-

BIBLIOTHECA CIVITATIS BABENBERGENSIS.

und die Zehen theils von Thon des Töpfers und theils von Eisen: es wird ein getheiltes Reich seyn und von der Festigkeit des Eisens wird in ihm seyn, alldieweil du geschauet hast Eisen vermischt mit eitel Thon *g)*

holen, erhellt; auch stehn in dem Vergleichungssatze תדק ותרע parallel mit מהדק וחשל und רעע entspricht also dem חשל. — כלא alles, es ist nicht mit Winer im Lex. als Adv. prorsus, omnino, zu fassen. — די מרעע, nämlich כלא, wie man hinzudenken kann. — Mit כל אלין hebt der vergleichende Nachsatz an. Die Vergleichungspartikel כן fehlt auch im Hebr. nicht selten, Gesenius Lehrg. S. 842. Ewald S. 660. כל אלין näml. alle jene Metalle v. 35. oder die dadurch repräsentirten Reiche; v. 44.

g) Der Vergleichungspunkt liegt v. 41. und 42. einmal in der Verschiedenheit der Metalle überhaupt, welche auf eine Theilung und Trennung des Reiches in zwei oder mehrere Theile deutet, zum andern aber in der Beschaffenheit der verschiedenen Materien, welche darauf hinweiset, dass die darunter vorgebildeten Reiche theils stark, theils schwach und hinfällig seyn werden. — פחר ist hier Thon des Töpfers, Töpfererde, die schon im Feuer gehärtet ist, also mit dem Eisen die Festigkeit überhaupt, aber in weit minderem Grade gemein hat. Vor מ־כו פלינה denke man hinzu: „so bedeutet es“ (הוא) wie v. 42. 43. 4, 23. — ומן נצבתא „und von der Festigkeit des Eisens wird in ihm seyn.“ Ueber מן s. zu v. 33. נצבא kann sowohl Festigkeit bedeuten, als auch Pflanzung, Pflanze, Wurzel und somit s. v. a. Ursprung, natürliche Beschaffenheit, denn das Stammw. נצב, arab. نصب ist eigentl. perstitit firmus fixusque, oder erectus stetit, trans. erectum constituit, daher plantavit, woher أصل radix, origo. Für Pflanzung kommt נצבה häufiger vor, Jes. 5, 7. 60, 21. Hiob 14, 8. 9. Ezech. 17, 7. Targ. So für *φυτεία* das syr. ܢܨܒܬܐ Matth. 15, 13.; daher die Vulg. hier ziemlich dunkel: quod tamen de plantario ferri orietur; für Pflanze, Wurzel s. v. a. natürliche Beschaffenheit, origo, im Scholion des Dan. S. bei Ephr. II. 79. Jacob Edess. ebend. I. 172. A., wo es für das griech. *φυτόν* steht, auch Ephr. I. 148. E. und so Pesch.

und die Fusszehen theils von Eisen und theils von Thon — theils wird das Reich stark seyn und theils zerbrechlich *h)*. Und dass du geschauet hast Eisen ver- 43.
mischt mit eitel Thon, — sie werden sich vermischen durch Menschensaamen, aber sie werden nicht aneinander hangen bleiben, siehe, wie Eisen sich nicht vermischt mit Thon *i)*. Und in den Tagen dieser Könige 44.
wird der König des Himmels aufrichten ein anderes

ܡܢ ܥܩܪܐ ܕܦܪܙܠܐ. Theodot. ἀπὸ τῆς ῥίζης τῆς σιδηρᾶς und so Aq. und Symm. im Cod Ambr. ܡܢ ܢܨܒܬܐ ܕܦܪܙܠܐ. Nach demselben Stammwort kann es aber auch bedeuten: Festigkeit, Härte, wie Jes. 6, 13. Targ.; vgl. im Hebr. נָצַב firmiter stetit, valet, Zach. 11, 16. הַנִּצָּבָה id quod stat, i. e. valet. Diese Bedeutung ist hier, als angemessener, mit Buxtorf f. 1378., Gesenius, Hävernick und Aa. vorzuziehn. — כָּל קֳבֵל דִּי ist hier: „alldieweil" und steht erklärend zu מַלְכוּ פְלִיגָה תֶּהֱוֵה; die Worte ומן נצבתא bis להוא־בה bilden einen Zwischensatz. — חֲסַף טִינָא Zwei durch den stat. c. verbundene Synonyma, wodurch der Begriff verstärkt wird, vgl. Ps. 40, 3. טִיט הַיָּוֵן tiefer Koth, (Sir. 39, 13. πηλὸς κεραμέως) Hiob 37, 6. Sach. 10, 1. Joel 2, 3. 4, 19.

h) Vor dem nom. absol. אצבעת רגליא kann man aus v. 41. ergänzen: ודי חזיתה. — מִן קְצָת Vergl. zu v. 33. Der Syr. giebt es, wie das folgende מִנַּהּ, wieder durch ܡܢܗ̇. — וּמִנַּהּ „und etwas von ihm, theils."

i) Nun wird die Art der Vermischung und Vereinigung der Theile dieses getrennten Reiches beschrieben. Aber auch sie wird nicht Stand halten. Statt די das K'ri וְדִי, so auch alle alten Vss, sehr viele alte und gute Codd., auch mehrere alte Ausg. — מתערבין להון בזרע אנשא, wörtl. sie werden sich vermischen, damit sie seien im Menschensaamen, nämlich: verbunden, d. h. sie werden sich durch Menschensaamen, im Geschlechte, d. i. durch Heirathen und eingegangene Verwandtschaften vermischen, c. 11, 6. 7. In מתערבין וגו ist מלכיא v. 44. das verschwiegene Subject. Zu דבק

Reich, das in Ewigkeit nicht zerstöret wird und seine Herrschaft wird keinem anderen Volke überlassen; es wird zermalmen und vernichten alle jene Reiche,
45. selbst aber wird es bestehen in Ewigkeit *k)*; alldieweil du geschauet hast, dass vom Berge sich ein Stein los-

vgl. 1 Mos. 2, 24. — כדי פרזלא וגו' so wie Eisen sich nicht vermischt d. h. sich nicht fest und dauernd vermischt mit Töpferthon. vgl. v. 41.

k) ביומיהון entspricht als unbestimmte Zeitangabe dem *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* im N. T. und der Sinn ist: innerhalb dieser Zeit; vgl. 11, 20. Dereser S. 268. will erklären „nach der Zeit" und Berth.: „zunächst der Zeit," beides aber ganz sprachwidrig, da ב diese Bedeutung nie haben kann; es zeigt vielmehr immer genauer den Zeitpunkt an in den ein Ereigniss fällt. Diese Könige sind nicht im engsten Sinne diejenigen, von deren wechselseitigen Eheverbindungen wir grade genauere Kunde haben, also die Syrer und Aegypter, sondern man denke zugleich an alle Dynastieen und Nachfolger Alexanders; ehe diese zu irgend einem neuen grossen Reiche wieder vereinigt worden sind, wird das Messiasreich hereinbrechen. Die Vulg. daher gradezu regnorum; in diesen Weissagungen steht oft Könige für Königreich, vgl. 7, 17. 23. 8, 20. 21. — Der Stifter und Gründer des fünften Reiches ist Gott selbst; so ist es also von den übrigen irdischen Reichen völlig unterschieden, denn es ist ein Gottesreich, das ewig bestehen (vgl. 7, 18.) und nicht, gleich einem irdischen, auf ein anderes Volk übergehen wird. *Εἶτα τὸ διάφορον τῆς βασιλείας ταύτης δεικνὺς, πρὸς τὰς ἤδη ῥηθείσας φησὶν, ἥτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται, ὡς ἐκείνων μὲν ἀπολλυμένων, ταύτης δὲ εἰς ἀπέραντον τὸν χρόνον μενούσης.* Polychron. — וּמַלְכוּתֵהּ und seine näml. des Reiches Herrschaft. Das Suff. drücken auch Vulg. Theodot. LXX. im Cod. Chis. (aber nicht im Cod. Ambr.) und Ar. aus. Die andere Lesart ohne Mappik, wie sie der Syr. hat, ist zu verwerfen. לעם אחרן לא תשתבק es wird einem anderen Volke nicht überlassen, nämlich, dass dasselbe es in Besitz nehme, wie jene irdischen Reiche immer einem anderen Eroberer zufielen. *Βασιλεία ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος μετάγεται,* Sir. 10, 8. תִּשְׁתְּבִק Winer S. 36. 2. vgl. 3, 28. So gleich תַּדִּק f. תֵּדִק

riss ohne Menschenmacht und zerschmetterte Eisen, Erz, Thon, Silber und Gold. Der grosse Gott hat kund gethan dem Könige, was geschehen soll nach diesem und sicher ist der Traum und zuverlässig seine Deutung *l*). — Da fiel der König Nebukadnezar auf sein 46.

l) Die Worte von כל קבל די bis ודהבא gehören dem Zusammenhange nach noch zum vorigen Verse. — Wie Nebukadnezar der grosse König (מלך רב) heisst, als Haupt der ihm unterworfenen Könige, (vgl. v. 10. Anm. s.) so Jehova, im Gegensatz zu den Göttern der Heiden, der grosse Gott, s. v. a. Gott der Götter, Gott des Himmels (v. 44.), vgl. Esr. 5, 8. Mit diesen Worten (אלה רב) beginnt der Epilog, worin Daniel seine Rede emphatisch schliesst, die göttliche Abkunft und Wahrhaftigkeit des Traumes und der Deutung versichernd. Mit den Worten ויציב חלמא וגו soll Daniel als ein wahrer, ächter Prophet und Gesichtsdeuter bezeichnet werden, denn die späteren Juden nannten die älteren Propheten *πιστοὶ ὁράσεως* oder *πιστοὶ ἐν ὁράσει* und die späteren Propheten berufen sich oft auf ihre Treue und Zuverlässigkeit. Vgl. 8, 26. 10, 2. mit Apoc. 19, 9. 21, 5. 22, 6.

Dass die Visionen c. 2. und 7. sich gegenseitig in ihrem Inhalte entsprechen, bemerkte schon Eusebius Caes. in einem bei Apollinarius in Maji Coll. n. p. 173. f. aufbehaltenen Fragmente aus dem verlorengegangenen 15. Buche der Demonstr. ev.; besonders schreitet auch die Schilderung, zumal bei'm vierten Reiche, zu immer grösserer Ausführlichkeit und Bestimmtheit fort. C. 7. (vgl. c. 8.) werden die 4 Weltmonarchieen durch gewaltige monströse Thiere symbolisirt, hier durch die Glieder eines Colossus. Die Eintheilung in Weltmonarchieen, als grossartige Epochen der Weltgeschichte, ist schon dem profanen Alterthume nicht fremd, denn Diod. Halic. prooem. 9. seiner Archäol. stellt das römische Reich den früheren Weltreichen (dem Assyrisch-Babylonischen, dem Persischen und dem Griechischen) gegenüber; vgl. Claudian, de laudd. Stilic. v. 163. ff. Arrian de exped. Al. II., p. 69. Zu vergleichen ist die Vorstellung des Sacharjah, welcher c. 2, 1. 2. die dem jüdischen Staate feindlichen Reiche (v. 5.) unter dem Bilde von vier Hörnern darstellt, wobei die Vierzahl aber nur auf die vier Himmelsgegenden zu deuten ist (v. 10.), ihre Besieger gleichfalls (v. 3. 4.) unter dem Bilde von vier Schmieden. Die unbequeme

Abtheilung und Behandlung der Universalhistorie nach vier Monarchieen, die anfangs für heterodox und durch Johann Carion († 1538.) und Phil. Melanchthon aufgebracht wurde, erhielt sich bis ins 17te Jahrhundert. Vgl. Gottfried Mencke das Monarchieenbild, Bresl. 1809. 8. Unser Verf. hat aber ohne Zweifel bestimmte heidnische Reiche im Auge, die in eine (nicht gradezu feindliche) Berührung mit den Juden traten. Auf eine Bildsäule, deren Glieder die Weltmonarchieen repräsentiren, kam er wohl, weil ihm die Gestalt einer Götzenstatue vor Augen schwebte; so entlehnte er vom Abgöttischen das Bild für die abgöttischen Reiche. (Vgl. zu v. 31. Anm. w.). — Veranschaulichen wir uns nun das Bild vom Kolossus, so denken wir uns eine weite Thalebene, auf welcher sich derselbe erhob, in der Ferne ein Felsengebürge. Das Haupt des Bildes war von reinem Golde, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, Schenkel von Eisen, Füsse theils von Eisen, theils von Thon. Da reisst sich, nicht durch Menschengewalt, ein Stein von jenem Gebürge los, stürzt hernieder auf des Kolossus Füsse und zerschmettert ihn, so dass er völlig verschwindet. Der Stein aber wächst zum Berge an und erfüllt die ganze Erde. Im Ganzen werden vier Weltreiche gezählt; das letzte oder vierte, insofern es durch Schenkel von Eisen repräsentirt wird, bedeutet eine Weltmonarchie v. 33. 40., insofern aber auch die Füsse und Zehen theils von Eisen, theils von Thon es abbilden, ist jenes Reich in einer getheilten und getrennten Gestalt zu denken. Diese vier Reiche sind nur weltliche, vergängliche, von denen sich eines aus dem andern entwickelt. Das fünfte Reich, durch den Stein symbolisirt, ist offenbar als ein von den übrigen verschiedenes zu denken, das sich aus ihnen nicht in gleicher Abfolge entwickelt. Es kommt aus der Höhe, denn der Stein, der dasselbe repräsentirt, reisst sich vom Berge los; daher heisst es auch v. 44. „Gott gründe es;" und „es komme nicht durch menschliches Zuthun" v. 34. 35. — Indem der Verf. dem Einzelnen was er hier symbolisiren will, seine bestimmte Stelle an einer aufrechtstehenden Figur, von dem Haupte bis zu den Füssen, anweiset, will er dadurch andeuten, dass die Reiche, deren Abbilder die einzelnen Glieder sind, in einer natürlichen Abfolge sich erheben und wie von einer Zeithöhe herab sich entwickeln. Irrig verfährt Theodoret (z. B. zu v. 32. p. 1090), wenn er annimmt, die Glieder an sich sollten Vergleichungspunkte abgeben; diess kann nur von den Metallen behauptet

werden. Im Allgemeinen will er zwar durch ihre Stellung und Folge nur die natürliche Abfolge der Reiche voneinander andeuten, ganz wie c. 7. durch die Abfolge der Thiere; dann wechselt er aber im Einzelnen in der Beziehung auf einen doppelten Vergleichungspunkt, indem er einmal den Werth eines Metalls, dann aber auch die besonderen Eigenschaften desselben, als: Stärke oder Schwäche, berücksichtigt. Verwerflich ist daher die Meinung des Theodoret (p. 1090. 1091.), durch die Abfolge der Metalle sei die immer mehr wachsende Kraft der aufeinanderfolgenden Reiche angedeutet; dagegen sprechen schon v. 41. und besonders v. 39., wo die Deutung des ארעא מנך durch δεύτερα ganz unzulässig ist. — Endlich sind hier nicht die einzelnen Regierungen Nebukadnezar's und seiner chaldäischen Nachfolger, noch überhaupt einzelne Könige gemeint (wogegen schon Theodoret p. 1095.), sondern verschiedene Reiche.

Bei der näheren Bestimmung der vier Weltmonarchieen hängt alles ab von der richtigen Deutung der zweiten: denn indem man diese verfehlte, gerieth man in der Deutung der Uebrigen auf mancherlei Abwege. 1) c. 2, 38. 39. scheint der Verf. von der Person des Nebukadnezar selbst, als dem Substrate des Hauptes zu reden, und dafür entscheidet sich Hitzig (Heidelb. Jahrb. 1832. II. 2. S. 131. f.), nach ihm Redepenning (Theol. Studien und Krit. 1833. H. 3. S. 863.). Allein, dass wir vielmehr das chaldäische Reich darunter zu verstehen haben, geht aus der Analogie der übrigen Symbole hervor, die generell auf Reiche bezogen werden. Auf c. 4. vgl. v. 19., wo der Baum die Person des Nebukadnezar symbolisirt, kann man sich nicht berufen, denn dort wird keine ihm nachfolgende Dynastie erwähnt, eben so wenig auf c. 7, 4., denn auch dort besagen die Worte: „der Löwe stand auf seinen Füssen wie ein Mensch und hatte Menschenverstand“ ebensowenig, dass unter dem Löwen ein wirklicher Mensch (ein König der Chaldäer) zu verstehen sei. Bei dieser Annahme würde man die bildliche Sprache dieser Visionen, die überall nur vergleicht und Aehnlichkeiten findet, ganz verkennen. Jene Stelle widerlegt sogar gradezu die Behauptung; denn, gesetzt auch, man verstünde hier mit Recht unter dem goldenen Haupte die Person des Nebukadnezar und alsdann unter dem zweiten Reiche das Reich seiner Nachfolger, wie würde denn das zweite Capitel zum siebenten sich verhalten, die beide einander doch in der Eintheilung der Monarchieen genau

entsprechen sollen, wie auch Hitzig selbst (S. 129.) anerkennen muss? Denn da in diesem Falle c. 7, 4. unmöglich Nebukadnezar, sondern Belschazar, der letzte König der Chaldäer, unter dem das Orakel als ausgesprochen bezeichnet wird (v. 1.), Substrat des Löwen wäre, so käme man ja in die grösseste Verlegenheit, wen man nun unter dem zweiten Thiere (v. 5.), das der Brust und den Armen am Koloss (2, 32.) entspricht, zu verstehen hätte, da die Nachfolger Nebukadnezar's doch nicht weiter darunter gemeint seyn könnten! So haben wir also unter dem goldenen Haupte das chaldäische Reich zu verstehen; Daniel spricht aber v. 38. und 39. nur von der Person des Nebukadnezar, insofern er die Rede an ihn wendet und unter ihm das babylonische Reich, dessen Grösse nach dem Tode seines Stifters zu Grabe ging, den Gipfel seines Glanzes erreicht hatte. Durch das Haupt wird das babylonische Reich aber verglichen, insofern es der Abfolge nach das erste der Reiche war, da sich der Verf. in die Zeit des Nebukadnezar zurückversetzt; durch ein goldenes Haupt wird es repräsentirt, wegen der grossen Ausdehnung des Reiches und seiner Reichthümer; daher ja auch Babel Jer. 51, 7. mit einem goldenen Becher verglichen wird. (Jes. 14, 4. gehört nicht hieher, dort ist statt מַדְהֵבָה zu lesen מַרְהֵבָה). 2) Unter dem zweiten Reiche, welches durch Brust und Arme von Silber repräsentirt ist, v. 32. vgl. 7, 5., das aber geringer ist als das babylonische, hat man gewöhnlich das medopersische Reich verstanden, so Theodoret (p. 1090.), Hieronymus (p. 1081. f.) Chrysostomus (Opp. ed. Montf. VI., p. 214.) Polychronius, das Scholion in den Comm. Var. bei Maji Coll. n. I. S. 172. A., und diejenigen die ihnen folgten; unter den Neueren Grotius, Ch. B. Michaelis, Ch. Dav. Michaelis, (in den Anm. z. d. St. S. 13. f.) Hengstenberg (S. 199. f.), Hävernick, (S. 565.) Rosenmüller zu v. 39.; denn die schon oben abgewiesene Behauptung von Hitzig, dass unter dem zweiten Reiche die Herrschaft der Nachfolger Nebukadnezar's zu verstehen sei, kann schon deshalb nicht gelten, weil dieses zweite Reich eben so gut ein neues, unter einem neuen Namen aufgetretenes, selbstständiges Reich seyn muss, wie die folgenden. Auch liegt eine Inconsequenz im Verfahren dieses sonst so scharfsinnigen Kritikers, wenn er andrerseits leugnet, dass das medische Reich vom persischen, oder die Herrschaft Alexanders von der seiner Nachfolger getrennt zu denken sei, und nun doch hier in den gleichen Fehler

verfällt. Aber auch das medisch-persische Reich kann hier nicht gemeint seyn. Man bringt für diese Behauptung auch keine anderen Gründe vor als den, dass Medien und Persien nie als zwei getrennte und besondere Reiche von den Juden unterschieden seyen und leugnet also, dass das zweite Reich das medische sey, wofür sich entscheiden Ephraem S., viele Juden (Eisenmenger entdecktes Judenth. II. 767.), selbst Cosmas Indic. bei Montf. Coll. II. p. 144.; ein Anonymus in den Comm. var. bei Maji p. 176., der dann auch trefflich, obwohl Maji, durch kirchliches Vorurtheil befangen, ihn deshalb tadelt, das vierte Reich für das Alexander's und seiner Nachfolger erklärt, ferner Eichhorn (B. IV. S. 484.) Jahn, Dereser, Gesenius, Bleek. Unentschieden ist jetzt de Wette a. a. O. S. 316. f. Diese Ansicht ist aber noch immer für die einzigwahre zu erachten. In der Begründung derselben begegnen wir zugleich den gemachten Einwürfen, die von Hengstenberg a. a. O. neuerdings, a. a. O. S. 200., wieder ausführlicher hervorgehoben sind. Es kann aber erwiesen werden, dass sich der Verf. das medische Reich als das zur Zeit des Sturzes Babylons herrschende und demselben in der Weltherrschaft nachfolgende gedacht habe. Der beglaubigten Geschichte ist diess freilich zuwider und wir treffen schon hier auf einen Grundirrthum in der Weissaguug; denn als Babylon fiel, da war die Oberherrschaft schon an die Perser übergegangen (Her. I, 130.). Unbegründet ist indess der Ausspruch von Hengstenberg, a. a. O., die medische Monarchie könne kaum als eine neue, von der persischen verschiedene, angesehen werden; denn, wenn die Perser gleich mit den Medern (und Baktrern) Stamm, Sprache und Bildung theilten (Heeren, I. 1. S. 389.), so bestand doch Reich und Verfassung der Meder bei weitem früher als das seit Cyrus entgegenstehende persische; die Perser, meist Nomaden, waren noch zur Zeit des Cyrus ein dürftiges Volk und den Medern, als dem herrschenden Volke, früher tributär (Heeren a. a. O. 394—399.); die Meder waren das reichere, gebildetere und mächtigere Volk (Heeren, S. 143.) und anerkannt warf ja Cyrus drei mächtige Reiche in Asien über den Haufen, die Lyder, Babylonier und Meder (Heeren S. 408.) und selbst nach der Vereinigung mit den Persern blieben jene noch immer das mächtigste Volk nach diesen (ebd. S. 408. f. vgl. 387. f.). Daher sagt auch Herodot (VIII, 8.), die Perser hätten die Herrschaft von den Medern empfangen (τὴν ἡγεμονίαν τήνδε παρὰ

των Μήδων), und in der alten Iransage, im Schah-Nameh, sind die Babylonier und Meder die Völker, deren Herrschaft und Züge den Hauptinhalt des Epos bilden und die ganze alte Welt wird von den Bahnen umschrieben, welche sie durchlaufen haben. Dass der Verf. aber irriger Weise von einer, der babylonischen folgenden, medischen Weltherrschaft spricht, erklärt sich aus dem Umstande, dass er einer, auch bei Xenophon vorliegenden Sage folgte, welche einen medischen König, Cyaxares II. fingirte, in dessen Auftrage Cyrus Babylon erobert haben soll. Dass Darius der Meder c. 6, 1. kein anderer sey als eben dieser fabelhafte Cyaxares, wird einstimmig angenommen, und ausdrücklich heisst es dort, dieser Meder habe das chaldäische Reich überkommen und eben so bestimmt wird er von dem Perser Cyrus unterschieden. Daraus geht aber hervor, dass er sich die Meder als die eigentlichen Nachfolger der Babylonier gedacht habe. Schon Hieronymus zu c. 6, 9. 13., welcher hier für die Ansicht kämpft, beide Reiche, das medische und persische, müssten in der zweiten Weltmonarchie als ein combinirtes zu denken seyn, welchem Cyaxares und Darius zu gleicher Zeit vorgestanden hätten, wird durch jene Angabe c. 6, 1. nicht wenig beunruhigt. Er hilft sich also zu c. 6. 30., so gut er eben kann und meint, freilich hätten beide zusammen regiert über Ein Reich, aber Darius werde dort nur aus Ehrfurcht vor seinem Alter und weil er der Oheim war (!) vorzugsweise genannt. (Quod autem vincente Cyro rege Persarum et Dario rege Medorum, solus Darius successisse in regno scribitur, ordo aetatis et propinquitatis et regni est. Darius enim sexaginta duorum annorum erat et majus Medorum quam Persarum legimus (— grade umgekehrt Polychronius zu 7, 6.), et avunculus, qui prior erat jure naturae, successor regni debuit numerari.) Auch c. 8. spricht, obwohl es Hengstenberg S. 206. f. fruchtlos leugnet, dafür, dass die zweite Monarchie die medische seyn soll. Freilich bedeutet dort der Widder mit zwei Hörnern (v. 20.) die medisch-persische Monarchie, in der Vereinigung beider Reiche, und des medischen, an sich, geschieht gar keine Erwähnung, allein nur desshalb nicht, weil er a. a. O. gar nicht die frühere Abfolge der Reiche im Auge hat und sich gleich in die Zeit stellt, da das medische Reich schon mit dem persischen zum Ganzen vereinigt war. Dennoch aber trennt er auch dort das medische wiederum von dem persischen als ein selbstständiges Reich und nennt deutlich das später so mächtig

gewordene persische *späteren* Ursprunges als das medische, denn v. 3. heisst es, das höhere Horn (Persien bedeutend) sei *später* aufgewachsen als das kleine (Medien). Er sah also beide Hörner nacheinander und nebeneinander aufsteigen und das Thier erst allmählich zu seiner Gestalt (v. 20.) sich ausbilden. Ferner passt die Schilderung der zweiten Monarchie c. 7, 5. trefflich zu der Thatsache, dass dieses Volk, gleich den Babyloniern und Persern, durch kriegerische, erobernde Völker gebildet war (*Heeren*, a. a. O. S. 142.). Man hat nun zwar eingewandt, die Angabe v. 39., das zweite Reich sei geringer als das chaldäische, passe nicht, wenn man das medische darunter verstehen wollte. Allein abgesehen davon, dass der Verf. selbst, nach c. 8, 3., das medische Reich für gering ansah, insofern Medien dort im Gegensatze zu dem hohen Horne (Persien) unter dem Bilde des kleinen Hornes erscheint: so wird ja das zweite Reich nicht geringer genannt als das chaldäische überhaupt, sondern nur wie jenes seyn wird zur Zeit, da es an die Stelle des chaldäischen tritt; es wird für geringer als das babylonische Reich ausgegeben, wie dieses bestand zur Zeit Nebukadnezars, also in seiner höchsten Blüthe und Kraft. Jene historische Ansicht veranlasste den Verf. nun auch, die Bezeichnung (des medopersischen Reiches) פרס ומדי, die er aus Jes. 21, 2. kannte, zu verkehren in מדי ופרס c. 5, 28., wodurch die Meder als vermeintliche Sieger von Babylon und als Hauptvolk hervorgehoben werden sollten. Man muss sich in der That wundern, wie *Hävernick* zu jener Stelle (S. 200.) in der Formel eine zur Zeit Daniels gebräuchliche und nur damals allein erklärbare Bezeichnung zu finden vermag, „insofern damals die Meder den wichtigsten Theil, die Perser nur eine blosse Hilfsmacht ausmachten.“ Dass diese Behauptung irrig sei, erhellet 1) aus c. 6, 9. 16. wo von einem *Gesetze der Meder und Perser*, d. h. der Lehre der altmedischen Mager, mit persischen Begriffen vermischt, die Rede ist, diese aber bildete sich erst seit Cyrus, mit dem das Doppelvolk eins wurde. 2) Der im Exil lebende Verf. von Jes. 21. setzt ja gerade v. 2. עילם st. פרס vor מדי? Hat es nun diesem Propheten an der gehörigen Kenntniss der Geschichte gemangelt, oder ist diese Anklage vielmehr gegen unseren Verf. zu richten? Aus Jes. a. a. O. erhellet aber auch, dass man endlich einmal aufhören müsse, die Bemerkung zu wiederholen, die Hebräer hätten im Exil „*Meder und Perser*,“ zur Zeit des vereinigten Reiches und später aber „*Perser und Meder*“

gesprochen, da einerseits die erste Behauptung nur auf den trüglichen Angaben im Buche Daniel beruht und wir andrerseits aus solchen Orakeln, die zur Zeit des Exils abgefasst sind, ersehen, dass man in der Stellung jener, das medo-persische Reich, umschreibenden Formel abwechselte; denn wenn wir bei Jes. a. a. O. die Folge: „Perser und Meder“ finden, so heisst es dagegen bei Jes. 41, 25. vom Cyrus: „Ich erweckte ihn von Norden (d. h. Medien) her, vom Aufgang der Sonn' ihn!“ die Bezeichnung: „Perser und Meder“ blieb aber überall die gebräuchliche (Esth. 1, 3. 18. 19. 10, 2. 1 Macc. 1, 1. 14, 2. Xenoph. Cyrop. III. 1, 8.), insofern die Meder im Range noch immer das erste Volk nach jenen blieben. (Heeren a. a. O. I. S. 408. f.) So werden im Buche Henoch c. 54, 9. Parther und Meder zusammengenannt. Vgl. Hoffmann, das Buch Henoch, S. 395.

Es könnte nun aber eben so sehr gegen unsere Behauptung, dass der Verf. in historischem Irrthume befangen sei, als gegen jene andere, im Buche Daniel freilich unanwendbare, „man müsse bei der zweiten Monarchie an die medopersische denken“ zu streiten scheinen, dass an einigen Stellen der Schrift die Meder doch ausdrücklich als die Zerstörer Babylons genannt werden. So heisst es Jes. 13, 17.: „Siehe, ich erwecke gegen sie die Meder.“ Aehnlich Jer. 51, 11. 28., wo aber die Meder wahrscheinlich in späterer Glosse stehn; vgl. 50, 2. 9. 41., wo nur allgemein von nordischen Völkern die Rede ist. So auch Dan. 11, 1. 2. Allein die Meder, deren Name wenigstens den Hebräern schon von früh her bekannt war (1 Mos. 10, 2.), hatten bis vor Kurzem noch über die Perser geherrscht; der Sprachgebrauch folgte dem Laufe der Weltbegebenheiten nicht sofort nach. Auch die Griechen sprechen noch sehr häufig Meder f. Perser. Vitringa ad Jes. I. 409. So steht ja auch אַשּׁוּר noch oft in der Schrift, wie bei Späteren, vom chaldäisch-babylonischen Reiche, das der assyrischen Herrschaft ein Ende machte. Gesenius in der Geschichte der Sprache, S. 143. und im Thes. p. 164. col. a. No. 2.

War nun der Verf. jener irrigen historischen Ansicht ergeben, so konnte er nicht anders, als unter der zweiten Monarchie die medische verstehen; zumal er die Reiche durch die in natürlicher Ordnung an einer aufrecht stehenden Figur folgenden Glieder abbildet und eben dadurch die bestimmte und

geschichtliche Abfolge der Reiche andeutet. Kein Weltreich, das er sich als ein selbstständiges, dem Babylonischen unmittelbar folgendes, dachte, konnte er somit übergehen und allerdings müssen wir gegen Hävernick S. 555. f. behaupten, es sei chronologische Genauigkeit erstrebt worden.

3) Das dritte Reich kann nun kein anderes als das medopersische seyn, das dritte Thier c. 7, 6. vgl. c. 8. Einen besonderen Grund dagegen, dass das dritte Thier das medopersische sey, bringt noch Hengstenberg S. 203. f. vor. Er behauptet nämlich, dass durch die vier Häupter des dritten Thieres c. 7, 6. offenbar dieselben Reiche symbolisirt würden, als durch die vier ansehnlichen Hörner des Ziegenbocks c. 8, 8. vgl. v. 22.; da dieser letztere nun nach der Aussage des Propheten selbst dem König von Macedonien bedeute, so folge daraus mit Nothwendigkeit, dass das dritte Thier nicht das medo-persische seyn könne. — Allein das dritte Thier hat ja die Häupter schon (c. 7, 6.), bei dem Ziegenbock wachsen die Hörner erst nach. So ist also ein Unterschied zwischen beiden Darstellungen. Diejenigen welche schon das zweite Reich auf diese Monarchie bezogen, verstehen hier die Monarchie Alexanders und seiner Nachfolger; aber noch verwerflicher ist die Ansicht Bertholdts, worin er schon den Polychronius zum Vorgänger hat, wenn er das dritte Reich auf die Monarchie Alexanders, das vierte v. 40—43. auf die Herrschaft seiner Nachfolger bezieht. Niemals wurde, auch nicht bei den Zeitgenossen des Verf., das Reich Alexanders von dem seiner Nachfolger getrennt und letzteres als ein besonderes gezählt; niemals dachte man sich beide so getrennt, wie das Medische vom Babylon., denn die Reiche der Nachfolger bildeten ja zusammen das macedonische unter Alexander. 1 Macc. 1, 7. vgl. v. 1. Dan. 11, 3. 4. beweisen nichts. Vgl. Hengstenberg, S. 203. f. — 4.). Das vierte Reich, insofern es durch Schenkel von Eisen repräsentirt wird, v. 33., ist die Monarchie Alexanders v. 40., insofern es aber die Füsse und Zehen von Eisen und Thon darstellen, (ebda.) bedeutet es das getheilte Reich unter seinen Nachfolgern, v. 41—43. Parallele: c. 7, 7. 8., wo das vierte Thier ohne die 10 Hörner gedacht, das maced. griechische Reich unter Alexander, mit den 10 Hörnern das Reich Alexanders, wie es unter seinen Nachfolgern bestand, bedeutet. Man würde zu weit gehn, wenn man schon hier bei den Füssen bloss an Aegypten und Syrien wie c. 11. und bei den Zehen mit Hengstenberg, S. 211. schon einzig an die zehn

Könige c. 7, 20. denken wollte. Die Zehen nennt er wohl nur desshalb, weil sie an der Mannesfigur noch übrig blieben, kein Reich aber weiter zu zählen war; wie er ja auch um das eine medische zu schildern, Brust und Arme, und als Symbol des medopersischen: Bauch und Lenden nennt, um so eine ganze Figur darzustellen. Die Füsse bezeichnen im Allgemeinen die aus der Monarchie des Alexander hervorgegangenen Reiche, deren sich nach Alexanders des Gr. Tode, als dessen Familie ausgerottet war, unter den Feldherrn Alexanders, die sich den Königstitel anmaassten, fünf bilden zu wollen schienen; nämlich Aegypten unter Ptolemäus Lagi, Macedonien unter Cassander, Oberasien unter Seleukus, Thracien unter Lysimachus und Vorderasien unter Antigonus; aber als letzterer starb, rissen Lysimachus und Seleukus den grössesten Theil seiner Länder bei einem sogenannten Vertrage an sich, letzterer gründete das Königreich Syrien, welches bald das mächtigste von allen ward, und mit Lysimachus Tode hörte auch Thracien auf, ein eigenes Königreich zu seyn. Ausserdem bestand noch 160 J. lang, bis es an die Römer fiel, das pergamenische Königreich, auch das parthische und pontische, welches bis in's dritte Jahrhundert n. Chr. dauerte. Vorzüglich hat sonst unser Verf. die Seleuciden, und soweit diese mit ihnen in Berührung kamen, die Ptolemäer vor Augen. Dass die Füsse theils von Eisen, theils von Thon sind, soll andeuten, dass einige Reiche und Nachfolger Alexanders stärker und mächtiger, andere schwächer seyn würden. Zumal das syrische Reich, als es Seleukus gründete, übertraf weit die andern Reiche an Macht und Tapferkeit. Die Zweifel von Hävernick S. 569. sind ganz ungehörig. (S. auch Dereser zu v. 42.) V. 43. wird die Mischung des Eisens und Thones (v. 41. 42.) noch dahin gedeutet, dass diese Reiche sich im Geschlecht vermischen werden, nämlich die Herrscherfamilien durch Heirathsverträge. Polychron.: *Συμμίγνυσθαι τὸ σπέρμα ἔφη τὴν πρὸς ἀλλήλους ἐπιμιξίαν τῶν μετὰ Ἀλέξανδρον διὰ τὰς ἐπιγαμίας αἰνιττόμενος· τότε γὰρ ἀναμεμίχθαι οὐδὲν ἕτερον μηνύει ἢ τὴν ἀκριβῆ συγγένειαν.* So wird zwar ein künstliches, augenblicklich zusammenhängendes Ganzes hergestellt werden, das aber leicht zerbrechlich ist und auseinanderfällt. Bleek a. a. O. S. 278. Solche Verschwägerungen der Fürsten fanden mehrere Statt und vorzugsweise ist wohl auf diejenigen hier Rücksicht genommen, welche unter den Ptolemäern und Seleuciden zu Stande kamen. Vgl. XI, 6. 7. So vermählte Ptolemäus Phila-

delphus († 247. v. Chr.) seine Tochter Berenice dem Antiochus Theos (v. 262—247 v. Chr.), um einen kurzen Frieden herzustellen (252 v. Chr.). Allein diese Verbindung dauerte nur zwei Jahre, denn Berenice wurde nach dem Tode ihres Vaters wieder verstossen und ihr Bruder Ptolemäus Euergetes († 221 v. Chr.) rächte sich durch Plünderung und fast gänzliche Eroberung des syr. Reiches. So löste sich auch eine spätere Verbindung des Ptolemäus Epiphanes († 181 v. Chr.) mit Cleopatra, der Tochter Antiochus des Grossen († 187 v. Chr.), welche schon im siebenten Lebensjahre des aegyptischen Königes beredet ward, bald wieder auf. Jos. Arch. XII., 4, 1. Bertholdt (S. 62. 219.) bezieht unsere Stelle speciell auf einen Vorfall, der sich in den Tagen des Verf. zugetragen haben soll, nämlich auf die Verbindung des Antiochus Theos mit der Berenice; so wäre die Abfassung dieses Abschnittes, da unmittelbar an jene Begebenheit die Errichtung des ewigen Reiches des Volkes Gottes angeknüpft wird, nicht lange nach dem Tode des Antiochus Theos (247 v. Chr.) zu setzen, wie auch Bertholdt das Zeitalter dieses Stückes bestimmt. Allein, wenn der Verf. hier auch besonders Aegypten und Syrien im Auge hatte, so fanden ja, wie wir gesehen haben, doch mehrere solcher Verbindungen Statt und man wüsste nicht, welche hier gemeint wäre. Diese Heirathen zwischen Aeg. und Syrien, um einen künstlichen Frieden, der aber nie lange dauerte, herzustellen, waren aber nicht selten, und auch nach des Antiochus Epiphanes Zeit finden wir dergleichen noch mehrere. So giebt auch Ptolemäus Philometor († 147.) seine Tochter dem Alexander I., Balas zugenannt, 1 Macc. 10, 54. Jos. Arch. XIII, 4. 1., entreisst sie ihm dann wieder und giebt sie dem Demetrius II. Nicator von Syrien, 1 Macc. 11, 9. Jos. a. a. O. §. 6., und nach des Vaters Tode verheirathet die Mutter sie an den Antiochus VII. Sidetes, von Syrien. Man weiss also nicht nur von zwei Verschwägerungen von syrischen und aegyptischen Königen, wie Hengstenberg S. 211. behauptet. Bleek a. a. O. S. 278. — Die Juden und die Kirche haben von jeher diesem vierten Reiche die seltsamsten Deutungen untergelegt. R. Saadias in seinem Comment. erklärte es von Gog (s. Eisenmenger, entdecktes Judenth. II. 732.), die Meisten jener christlichen Ausleger, welche das zweite Reich als das medisch-persische deuten, und unter ihnen vornämlich Theodoret, Hieronymus und Chrysostomus, unter den Neueren wieder Hengstenberg (S. 208. f.) und Hävernick, verstehen

hier das römische Reich in seinem stärkeren und schwächeren Zustande. Diese Ansicht wird theils durch das über die Weissagung im Buche Daniel in der allgemeinen Einleitung bemerkte, theils durch die Deutung des zweiten Reiches, als des medischen, theils durch c. 7., wo wir auf diese Deutung zurückkommen werden, genügend widerlegt. „An das römische Reich als das vierte zu denken“ bemerkt Redepenning (Stud. u. Krit. 1833. H. 3.)“ verbietet, wie man die Reiche auch zählen möge, schon der Umstand, dass dieses ja nicht die vorigen ablösete, den Orient vielmehr jenseit des Euphrat nie eigentlich berührte und dass es daher in unserem Staatengemälde seinen Platz nicht haben kann. Dazu vergleiche man nur Cap. 8. und 11. (bes. v. 21.), wo Antiochus Epiphanes fast signalisirt ist, und man wird jener Deutung nicht weiter geneigt seyn.“ Wie man mit Hävernick (S. 567.) aus der Uebersetzung der LXX. zu c. 11, 30. *καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι* (ובאו בו ציים כתים) schliessen kann, dass auch sie die vierte Herrschaft auf die Römer bezogen, ist schwer zu sagen. Diese Erklärung des Namens כתים ist nichts als eine der vielen verfehlten, deren ein grosser Vorrath ist und überhaupt giebt die Stelle gar keinen Aufschluss über die Erklärung der unsrigen. Leichter schon kann aus Jos. Arch. X., 10, 4. geschlossen werden, dass er dieser Deutung huldigte. Nachdem er nämlich den Traum Daniels zum Theil erzählt hat, bemerkt er noch: *ἐδήλωσε δὲ καὶ περὶ τοῦ λίθου Δανιῆλος τῷ βασιλεῖ· ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔδοξε τοῦτο ἱστορεῖν, τὰ παρελθόντα καὶ τὰ γεγενημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι. κ. τ. λ.* „Hiedurch,“ meint Hengstenberg S. 209. „deutet Jos. bestimmt genug an, dass er das vierte Reich für das Römische hält und seine Zerstörung durch das Messianische erwartet.“ Dass die Juden das römische Reich im Daniel geweissagt fanden, beweiset ja schon der Umstand, dass sie aus ihm den Muth fassten, sich gegen die Römer zu empören. — 5) Das fünfte Reich oder der Stein, der es symbolisirt, ist das Messiasreich nach jüdischen Ideen, wie man es immer am Ende der laufenden Zeitperiode, zumal im maccabäischen Zeitalter als nahe erwartete. Dadurch, dass der Verf. das Reich in der Nähe erwartete (7, 12.) und es folgen lässt auf das letzte Weltreich, das Macedonisch-Griechische, hebt sich aber auch die Ansicht auf, als ob hier noch ein zukünftiges Reich zu denken wäre. Der Berg v. 45. leidet weiter keine Deutung, er steht nur da, um einen Punkt anzugeben,

Angesicht und betete den Daniel an und Opfer und
Weihrauch befahl er ihm zu spenden *m)*. Der König 47

von dem der Stein niederfährt. Für diese, allein richtige Auslegung, entschieden sich auch die Juden und Porphyrius, wenn auch gegen diejenigen, welche noch am Ende der laufenden Zeitperiode ein irdisches, aber ewiges Königreich erwarteten, Theodoret (S. 1099.) also eifert: *Εὔηθες γὰρ καὶ λίαν ἀνόητον συντέλειαν μὲν ἀναμένον τοῦ παρόντος αἰῶνος, βασιλείαν δέ τινα λέγειν κατὰ τὸν παρόντα βίον ἀτελεύτητον ἔσεσθαι.* Auch Ephraem Syr. p. 206. bemerkt, dass es nicht auf die Juden passe und Hieronymus zu v. 44.: Judai et impius Porphyrius (imperium illud) male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum et omnia regna conterere et regnare in aeternum. Das Reich selbst verstanden schon zu Theodoret's Zeit viele von dem unsichtbaren, moralischen Gottesreiche welches durch Jesus Christus in die Welt gekommen ist und sahen die Weissagung schon als erfüllt an; wogegen Theodoret (p. 1099.), freilich mit falschen Gründen, aber doch mit Recht sagt: *Εἰ δὲ φάσι τὴν προτέραν τȣ̃ κυρίȣ παρȣσίαν διὰ τούτων τῶν λόγων σημαίνεσθαι, δειξάτωσαν καταλυθεῖσαν τὴν τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν εὐθὺς μετὰ τὴν τȣ̃ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνειαν· πᾶν γὰρ τȣ̉ναντίον ἐστὶν εὑρεῖν. κ. τ. λ.* — Aa., wie Theodoret selbst, verstanden es von dem Reiche, welches Christus bei seiner in der Nähe erwarteten Parusie gründen werde; auch dieses Reich dachte man sich nicht ganz ohne sinnliches und zeitliches Colorit und ein feinerer Chiliasmus lag dabei zum Grunde. Beiläufig kann man sich endlich an die abenteuerliche und mystische Erklärung des Cosmas Indic. (in Montf. Coll. Patr. II., p. 236.), welche sich auch noch bei Ch. B. Michaelis findet, erinnern. Hienach soll der Stein (v. 34.) von dem Reiche (v. 45.) zu unterscheiden seyn und ersterer die Person Christi repräsentiren. Durch das Losreissen des Steines vom Felsen wird dann angedeutet: *ἡ ἐκ παρθένȣ γέννησις, ὑπὲρ φύσιν· καὶ ἡ ἕνωσις παράδοξος,* wie Victor meint, in den Comm. Var. bei Maji p. 177.

m) Der letzte Theil der Erzählung beginnt mit v. 46., der sich theils auf den Nebukadnezar v. 46. 47., theils auf Daniel und dessen Gefährten bezieht. — Hävernick meint, Nebukadnezar habe dem Daniel wirklich göttliche Ehre erweisen wollen, wie dem Alexander geschah, vor dem man räucherte, als er in Babylon einzog (Curt. V, 1. 20.); er vereinigt diess

antwortete dem Daniel und sprach: wahr ist's, dass euer Gott der Gott der Götter ist und der Herr der Könige und der Geheimnisse Offenbarende, weil du vermocht hast

mit v. 47. so, dass Daniel die ihm mit Unrecht gezollte Ehre von sich ablehne und so den König auf den hinweise, dem allein seine Anbetung gebühre. Allein grade v. 47. steht dieser Erklärung entgegen und es wird zuviel hineingetragen, um den Zusammenhang zu beschaffen. Freilich verstand nach dem Bericht des Hieronymus schon Porphyrius diese Stelle so, indem er darüber spottete, dass Daniel für eine Gottheit gehalten sei. Man vergleicht dann Apostelg. 14, 10—12. wo die Lykaonier den Paulus und Barnabas für Götter halten und ihnen göttliche Ehre erweisen. Berthold beruft sich gleichfalls auf das Beispiel des Alexanders bei'm Curtius, meint aber, es finde hier, wie dort, nur eine bürgerliche, im Orient gebräuchliche Sitte Statt, nach welcher man, um eine Person zu ehren, Rauchwerk vor ihr anzündete. Er will zugleich daraus schliessen (S. 63.), dass der Verf. in Oberasien gelebt haben müsse. Allein nach dem Curtius opferte man dem Alexander nicht, um ihm bürgerliche, sondern göttliche Ehre zu erweisen; nun pflegt man nach bürgerlicher Sitte wohl Rauchwerk einem anzuzünden (Rosenmüller a. u. n. Morgld. Th. IV. S. 157. f. 194. f.) aber doch nicht ihm zu opfern (לנסכה לה), auch bringt man ihm keine Speiseopfer. (מנחה Geschenk an die Gottheit, Opfergabe, von Mehl mit Oel und Weihrauch; nicht Geschenk an Menschen d. i. מתן v. 48. Vgl. Credner z. Joel 1, 9. S. 118.) Das סגד ist hier zwar keine blosse προσκύνησις, vgl. Esth. 3, 2., sondern Nebukadnezar betet hier vielmehr den Daniel wirklich an und opfert ihm, aber nicht, weil er ihn für eine Gottheit hält, sondern in ihm verehrt er die Gottheit, die sich durch seinen Mund offenbarte; auch soll der Tendenz des Buches gemäss, der Heidenmund den wahren Gott preisen und ehren. So passt auch v. 47. in den Zusammenhang. Bürgschaft für diese Erklärung giebt die Stelle bei Jos. Arch. XI., 8, 5., wo Alexander vor dem Hohenpriester Jojada niederfällt und dann spricht: ὃ τοῦτον προσεκύνησα, τὸν δὲ Θεὸν, ὃ τῇ ἀρχιερωσύνῃ αὐτὸς τετίμηται. Schon Theodoret und Hieronymus machten auf diese Parallele aufmerksam. In נסך liegen die Begriffe giessen und weihen zusammen. Vgl. im Gr. ἐπάρχομαι. Köster Erläuterungen S. 224. f.

dies Geheimniss zu offenbaren *n)*. Da erhöhte der 48.
König den Daniel und grosse, viele Geschenke gab er ihm und liess ihn herrschen über die ganze Landschaft Babel und als Obervorsteher über alle Weisen
Babels *o)*. Und Daniel bat den König und er verord- 49.
nete über die Verwaltung der Landschaft Babel den Schadrach, Meschach und Abednego, Daniel aber blieb am Hofe des Königs. *p)*.

n) מן קשם wie Ps. 60, 6. מפני קֹשֶׁת, vgl. zu v. 8. Anm. n. — אלהכון „euer Gott“ nämlich zunächst Daniels und seiner Gefährten, er, den diese verehren. — אלה אלהין, d. i. der einzig wahre Gott; vgl. אלהי אלהים Ps. 136, 2. — מרא מלכין, wie 8, 5. שׂר שׂרים. 1 Tim. 6, 15. ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων; vgl. Apoc. 15, 3. Auch auf den Messias wurden später ähnliche Epitheta übergetragen, Apoc. 17, 14. Nebukadnezar nennt den Jehova zugleich so mit Rücksicht auf den Traum. Diese Lobpreisungen Gottes, welche der Ausdruck ihrer Bekehrung sind, wiederholen sich in dem Munde der heidnischen Könige c. 3. 4. 6. Wie gerne man den Feinden der Juden gerade im Makk. Zeitalter solche Worte der Bekehrung in den Mund legte, zeigt auf merkwürdige Weise die Geschichte vom Antiochus Ep. 2 Macc. 9.

o) Porphyrius rügte, dass Daniel die Geschenke angenommen habe, was Hieronymus zu c. 3. bemerkt und daher den Daniel zu rechtfertigen sucht. Ehrenvolle Auszeichnungen sind im Morgenlande gewöhnlich mit Geschenken verbunden. — כל מדינת בבל (Esr. 7, 16.) ist hier entweder die eigentliche Landschaft Babylon, oder das ganze Land Babylon, alle Provinzen eingeschlossen, so ein Cod. bei de Rossi: כל מדינות, so auch Vulg. Gr. Ven. In beiden Fällen konnte er als Statthalter am Hofe bleiben, v. 49. Es ist nicht gesagt, dass er diese Ehrenstelle ausgeschlagen und sie seinen Gefährten überlassen habe, wie man gewöhnlich annimmt.

p) Die drei Gefährten Daniels werden ihm untergeordnet. Man wird an die persische Sitte erinnert, nach welcher den Satrapen eigene Intendanten (ὕπαρχοι oder οἰκονόμοι, bei den Griechen genannt) untergeordnet waren. Heeren, I. 1. 492. — עבידתא sind die Verwaltungsgeschäfte, denn עבידא

Capitel III.

Märtyrerthum der drei Freunde Daniels.

Nebukadnezar lässt die Bildsäule des Gottes Bel aufrichten, die Grossen seines Reiches berufen und ihnen durch einen Herold anzeigen, dass, auf ein gegebenes Zeichen, alle niederfallen und das Bild anbeten sollen; wer aber dem Befehle nicht Gehorsam leiste, solle alsbald in einen Feuerofen geworfen werden. Alle gehorchen ihm auch, nur die drei jüdischen Grossbeamten und Freunde des Daniel achten diess für eine Lästerung ihres Gottes und werden von den Chaldäern als Undankbare und Ungehorsame bei'm Könige verklagt. Der König bedroht sie, wenn sie bei dem erneuerten Zeichen das Bild nicht anbeten würden, mit dem Feuertode. Allein sie lehnen jede Frist ab und verharren in dem festen Vertrauen, dass Jehova, wenn es anders seinen höheren Rathschlüssen gemäss sei, sie aus dem Feuertode erretten könne; wolle er ihnen aber nicht helfen, so würden sie demungeachtet dem Könige nicht zu Willen seyn. Ausser sich über diese Hartnäckigkeit, befiehlt der

ist Verwaltung, Verwaltungsgeschäft, welcher Art es seyn mag. Es entspricht dem מְלֶאכֶת 8, 27., wo es (des König's) Dienst überhaupt ist, ferner dem עֲבֹדַת הַמֶּלֶךְ 1 Chron. 26, 30. So kommt Neh. 2, 16. ein עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה vor, als: Aufseher über öffentliche Bauten, vgl. Esth. 3, 9. 9, 3. 1 Chron. 24, 12. oder als Verwalter des Königlichen Schatzes 1 Chron. 29, 6; oder als der Verwalter der Baukasse Esr. 2, 69. Dass עבידתא kein Gräcismus sei, darüber vgl. Hävernick zu u. St. — תְּרַע (Hebr. שַׁעַר); θύρα, das Thor, die Pforte d. i. der Pallast morgenländischer Könige, so benannt von dem einzigen grossen Thore das in das Serailgebäude einführt; vgl. Esth. 2, 19. 21. 3, 2; bei Xenophon: αἱ πύλαι. Vgl. Heeren a. a. O. I. 1. 472.; pers. der, Sanskr. dwar Pforte, auch aula regia. Vgl. noch Pott etymol. Forschungen p. LXI.

König, sie in den über Gebühr geheizten Ofen zu werfen, was auch in Eile und Hast geschieht. Plötzlich gewahret er, der dem Schauspiele zusieht, dass nicht drei, sondern vier Männer im Ofen unbeschädigt und frei umherwandeln und der vierte wird als ein Bote Gottes erkannt. Er heisst sie also wieder aus dem Ofen herausgehn und nimmt mit Erstaunen wahr, dass sie sowohl an ihrem Körper, als ihrer Kleidung keine Spur vom Feuer an sich tragen. Da preiset Nebukadnezar den Jehova, erkennt ihn für den wahren Gott an, verbietet in einem Edicte jedem bei Todesstrafe, den Jehova zu lästern und erhebt die drei Männer zu grossen Ehren.

Die Tendenz dieses Abschnittes hat Bleek (a. a. O. S. 259—262.) wieder richtig erkannt: „der Verf. wollte durch diese ganze parabolische Erzählung nur seine Volksgenossen in ihrer Anhänglichkeit am Dienste ihrer Väter befestigen und sie ermahnen, lieber alles mögliche über sich ergehen zu lassen, als vom Dienste Jehovas auch nur einen Augenblick abzuweichen oder den Götzen auch nur äusserlich Ehrfurcht zu beweisen. Diese Tendenz spricht v. 17. 18. lebhaft aus. Doch zugleich verheisst ihnen die Erzählung, dass, wenn sie nur ohne alle Rücksicht auf ihre Person standhaft blieben, Jehova am Ende seiner Sache und seinen Verehrern den Sieg verschaffen werde v. 28., er werde seinen treuen Dienern so sichtbarlich seine mächtige Hilfe erweisen, dass selbst ihre Verfolger und seine Verächter zur Anerkennung seiner Macht werden genöthigt werden.“

Einige nehmen an, der Erzählung lägen Thatsachen aus dem Leben des Antiochus Epiphanes zum Grunde. So denkt man an die Erzählung im arab. Buch der Makkabäer c. III. 4., Antiochus habe sich selbst apotheosirt und sein Bildniss in alle Provinzen mit dem Befehl gesandt es anzubeten. Wäre aber auch dieser Erzählung Glauben zu schenken, wofür allerdings, wenn

wir den Hochmuth des Antiochus, beachten, von dem auch unser Buch spricht (7, 8. 11. 25. 8, 11. 11, 36.), einige Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, so kann sie doch schon wegen v. 14. hier nicht zum Grunde liegen. Eher könnte die goldene Bildsäule des Bel an den אלוה מעוזים c. 11, 38. erinnern, welchen Antiochus Epiphanes aufrichten liess, und den er ehrte mit Gold und mit Silber und mit köstlichen Steinen und Kleinoden, und dass Antiochus grade auch die Juden zum griechischen Cultus zwang, dass er die Widerspenstigen verfolgte, sie martern und tödten und namentlich auch durch Feuer umkommen liess, ist bekannt. Vgl. 1 Macc. 1, 29 – 63. 2 Macc. c. 6 und 7. Dan. 11, 33. Hatte der Verf. aber auch keine bestimmte Bildsäule vor Augen, deren Verehrung Antiochus befahl, was wir dahingestellt seyn lassen, so bleibt das Bild des Bel doch immer das Symbol des Abgöttischen und des Götzenthumes, welches Antiochus den Juden aufzwang. Ausserdem findet sich v. 29. eine Hindeutung auf des Antiochus Lästerung (7, 8.) und Auflehnung gegen den Jehova. Ueberdiess ist sein Verfahren gegen die Juden parallel dem des Antiochus und er kann also in diesen Beziehungen als ein Vorbild dieses Königes gelten. Vgl. Einl. zu c. 2. und 4. Bleek war der Meinung, dem Verf. habe die bestimmte Thatsache vorgeschwebt, von der 1 Macc. 1, 57. f. vgl. 6, 7. erzählt wird. Antiochus Epiphanes nämlich, nachdem er Jerusalem unversehens hatte überfallen und plündern lassen, liess den Tempel entweihen, ihn dem Jupiter Olympius widmen, am 15. Cislev der Seleuc. aera (15. Dec. 167 v. Chr.) auf dem Brandopferaltare das *βδέλυγμα ἐρημώσεως*, d. h. einen kleineren Götzenaltar aufbauen (*ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*) und am 25. Cislev (nach 1 Macc. 1, 62.) dem Jupiter Olympius zum Erstenmal darauf opfern. Bleek irrte darin, dass er den „Greuel der Verwüstung" für eine Statue des Jupiter Olympius

hielt (dagegen Hengstenberg, S. 86.), und die bestimmte Beziehung auf jene Thatsache ist nach Aufdeckung der verfehlten Auslegung des „Greuels der Verwüstung“ nicht mehr statthaft. — So haben wir hier denn eine ganz freie Dichtung und selbst die Annahme einer Sage (Kirms S. 54.), die den Verfasser leitete, ist prekär, um so mehr, als zur Entstehung solcher Märtyrersagen bis zu Antiochus Epiphanes keine Veranlassung war, (de Wette §. 257.). Abzuweisen ist auch die Behauptung Bertholdts, es liege der Erzählung wirklich etwas Geschichtliches, unter Nebukadnezar Geschehenes, aber freilich verunstaltet, unter. Er meint, Nebukadnezar habe wirklich eine Statue wegen des c. 1. erzählten Sieges errichtet; zu dem Einweihungsacte sei sie in einer Ebene Babylon's aufgestellt und Nebukadnezar habe dazu seine obersten Beamten eingeladen. Alle Unterthanen seien davor niedergefallen, nur die drei Juden nicht, welche dann zum Feuertode verdammt wären, aber auf Daniels Fürsprache die Begnadigung erhalten hätten!

Besondere Gründe gegen die Aechtheit dieses Abschnittes, in welchem wir in keinem einzigen Falle genauere Kenntniss der Geschichte oder der babylonischen Verfassung und Sitte antreffen (vgl. zu v. 6. 21. 25.), daher auch die Meinung von Bertholdt, der Verfasser habe in Babylon gelebt, abzuweisen ist, sind folgende: 1) Unwahrscheinlich, ja unglaublich ist die Schilderung der Bildsäule selbst, vgl. v. 1. Anm. a. — 2.) Daniel wird gar nicht erwähnt, der doch entweder eine Fürbitte für seine Freunde hätte einlegen, oder vielmehr ein gleiches Schicksal mit ihnen hätte theilen sollen. Hengstenberg S. 99. meint zwar, gerade der Umstand, dass der Verf. dem Daniel gar keinen Antheil an der Sache beilegt, zeige, dass er Geschichte gebe. Davon können wir uns nicht überzeugen. Daniel war über die Verwaltung der Provinz Babel gesetzt und war in der Nähe, denn er lebte am

Hofe des Königes (2, 49.), hätte also, da alle Beamte (כל שלטני v. 2.) versammelt waren, gleichfalls erscheinen müssen. Die Annahme Hengstenberg's, Daniel habe gar nicht zu den zusammenberufenen obrigkeitlichen Personen gehört, sondern „habe sich nur das Vorsteheramt über die Weisen zu Babel reservirt" ist ganz aus der Luft gegriffen und völlig unrichtig. Vgl. 2, 48. 49., Auf andere Weise hilft sich Hävernick S. 90., welcher meint, „Daniel sei freilich zugegen gewesen, habe auch gethan wie seine Freunde, aber die Strafe dieser sei nur auf die Denunciation der feindlichgesinnten Chaldäer erfolgt; den Daniel habe man nicht denuncirt, weil ohnehin der Schmerz, den ihm der Verlust seiner Freunde verursachen musste, kränkend genug war, dass man ihn anderweitige Rache nicht brauchte fühlen zu lassen!" Allein, ich denke, wären die Chaldäer so Gefühl- und Rücksichtsvoll verfahren, so würde die immer doch riskante Feuerprobe wohl ganz unterblieben seyn! — Auf ähnliche Weise hilft sich Theodosius, der Grammatiker, aus dessen Scholien zum Daniel aus einem Cod. vatic. Maji Collect. n. ad Comm. var. p. 180. die Meinung anführt, Daniel sei nicht angeklagt worden, weil sie seine ganz besondere Tugend zu sehr hochachteten. (*Τὸν Δανιὴλ δὲ οὐ διέβαλον διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῷ ἀρετὴν, οὕτω γάρ ἐστιν, ἀρετὴ καὶ παρὰ τοῖς ἐναντίοις αἰδέσιμος*). Wie würde sich das mit c. 6. vertragen? — Der Verf. erwähnt den Daniel nicht, weil er mit seiner Person, die sich durchaus hätte hervorthun müssen, in Verlegenheit gerathen wäre. Die drei Männer sollten nicht durch Menschenmacht, also etwa durch den Daniel, sondern auf übernatürliche Weise errettet werden. Den Daniel führt er nur vor, wenn dieser selbst handelnd auftritt, wenn Gott sich wunderbar an ihm bethätigt, damit die Heiden zur Erkenntniss gelangen und den Juden Trost und Ermahnung zu Theil werde. Das wird hier nun schon durch die drei Män-

ner erreicht; wozu also noch Daniels Dazwischenkunft? Jeder Abschnitt im ersten Theil des Buches bildet ein Ganzes; in jedem tritt die Tendenz auf's Neue selbstständig hervor und jeder derselben ist nicht mit genauer Rücksicht auf den andern entworfen, daher berücksichtigte er hier auch den Daniel aus dem vorigen Abschnitte nicht weiter. 3) Allerdings finden wir hier keine eigentliche Religionsverfolgung, wie wir Hengstenberg (S. 83.) gerne zugeben, aber Religionszwang wird hier in der Erzählung von Nebukadnezar und den drei Grossbeamten geschildert; denn, weil sie den heidnischen Göttern nicht dienen wollen (לא פלחין) v. 12. 18. und dem Götzenbilde die Adoration verweigern (v. 14.), desshalb werden sie angeklagt und in den Ofen geworfen. Ist solcher Religionszwang nun aber bei den Babyloniern minder unwahrscheinlich, als Religionsverfolgung, welche jener im Grunde ja doch im Gefolge hat? Schlau, aber schielend und unwahr ist die Bemerkung Hengstenberg's, Nebukadnezar habe ihnen ihre Religion nicht rauben wollen, sondern für seine Götzen nur die Anerkennung (äusserliche Ehrenbezeugung) gefordert, die aber alle polytheistischen Nationen den Götzen derer, mit denen sie verkehrten, freimüthig geleistet hätten. Anerkennung? Keineswegs! Die alten Völker Asiens forderten und übten nur gegenseitige Duldung (2 Kön. 17, 27.), aber sie heischten nicht (wenn auch nur äusserliche) Verehrung und Ausübung des Götzendienstes, welche hier überwiesen gefordert wird, denn פלח (v. 12. 18.) wie Geier bemerkt: complectitur cuncta, quae in honorem numinis sive actionibus externis sive etiam internis expediri possunt. Davon müssten sich uns nothwendig bei anderen Propheten, namentlich bei'm Ezechiel, Jeremia und im letzten Theile des Jesaia Spuren erhalten haben. So ist es denn eine leere Ausflucht, wenn man sagt (Bertholdt S. 261. Kirms S. 55. Hengstenberg a. a. O.)

„sie seien nicht sowohl eines religiösen Verbrechens, sondern eines Majestätsverbrechens angeklagt.“ Sie sollen getödtet werden weil sie sich nicht zum Götzendienste bekehren (לאלהין לא פלחין) und speciell dem Götzen Bel nicht dienen wollen; weil sie diess nicht thun, ist ihre Weigerung freilich zugleich ein Ungehorsam gegen die Majestät (v. 12.), aber der Grund der Strafe bleibt immer nur ihr Abscheu vor dem Götzendienste und der Anbetung, also die Weigerung sich einem Religionszwange zu unterwerfen; dieser wird somit vorausgesetzt und widerlegt dadurch die Erzählung, weil er eben bei den Babyloniern nicht bestand. Ferner bemerkt Hengstenberg (S. 84.): „der angebliche, zur Zeit der Makkabäer lebende Pseudodaniel würde es gewiss nicht unterlassen haben, den Nebukadnezar, der eine Copie des Antiochus Epiphanes seyn soll, zum Urheber einer eigentlichen Religionsverfolgung (?) zu machen, und zwar einer solchen, die nicht blos drei seiner Beamten, sondern das ganze jüdische Volk betraf!“ Abgesehen aber davon, dass letztere Fiction doch zu stark der übrigen geschichtlichen Kunde aus dem babylonischen Zeitalter widersprochen haben würde, so wird ja auch am Beispiel des einen Daniel in diesem Buche (c. 1. 2. 4. 5. 6.) allen Juden ein Beispiel vorgehalten; warum sollte er hier denn mehrere Juden vorführen? Endlich wendet Hengstenberg a. a. O. ein: „Nebukadnezar verlange von allen seinen Beamten eine nur äusserliche Verehrung (?) für seinen Götzen; Antiochus Epiphanes dagegen wolle allen seinen Unterthanen seine Religion aufdringen, mit gänzlicher Abschaffung der ihrigen und wüthe auf das furchtbarste gegen diejenigen, die sich seinem Befehle nicht fügen wollen.“ Ich meine, an Letzterem lässt es Nebukadnezar auch nicht fehlen und sein Abbild Antiochus konnte ihn kaum darin übertreffen; insofern Nebukadnezar aber Anerkennung und Annahme der heidnischen Religion und

des heidnischen Cultus verlangt, wird nothwendig wenigstens die äusserliche Abschaffung des jüdischen Cultus bedingt. Mehr forderte auch Antiochus nicht und mehr kann kein Tyrann der Welt gebieten! — 4) Im chaldäischen Zeitalter waren die Juden frei von solchem Wunderglauben, wie sie ihn hier bei der augenscheinlichsten Todesgefahr aussprechen, v. 16 — 18. Nur aus dem Fanatismus des Makkabäischen Zeitalters wird diese Sprache erklärlich. — 5) Man sieht es dem Befehle v. 5. 6. schon an, dass es auf die Juden abgesehen sey. Warum wäre auch sonst der Ofen schon angezündet gewesen, als der Herold diese Worte ausrief, da doch der König von seinen übrigen heidnischen Unterthanen keine Weigerung erwarten konnte? Vgl. Griesinger a. a. O. S. 41. Woraus wird aber diese Stimmung Nebukadnezar's, der doch den Juden günstig war (c. 1 und 2.), erklärlich? Einzig daraus, dass es dem Verfasser weniger auf die Nebenumstände seiner Erzählung, als vielmehr auf die Tendenz derselben ankommt. — 6) In der Erzählung der die eigentliche Handlung begleitenden Umstände, welche aber eben so als Historie wie alles übrige berichtet werden, zeigt sich das Bestreben, Wunderliches und Abentheuerliches der Begebenheit noch zu erhöhen. Vgl. v. 27. Anm. z. Hieher gehört auch, dass alle Grossen seines Reiches zusammenkommen und auf ein gegebenes Zeichen niederfallen und anbeten sollen; dass der Ofen sieben Mal stärker geheizt wird; die Höhe der Bildsäule u. s. f. — 7) Treffend bemerkt Hitzig Heidelb. Jahrb. 1832. H. 2. S. 125.: „die Hauptunwahrscheinlichkeit, die wunderbare Rettung selbst, hat Herr Hengstenberg gänzlich mit Stillschweigen übergangen. Begreiflich, denn hier müsste er das Feld räumen, und sich auf das Gebiet seines zum Voraus gläubigen Glaubens zurückziehn. In der That! ein Wunder, welches das Wesen seines Elementes verändert, ist ein grosses. Es ist das grösste im alten Testament, darum aber nicht das glaub-

lichste! — „Wir wissen zwar wohl," — bemerkt Redepenning in den theol. Stud. u. Krit. 1833. H. 3. S. 856. f. — „dass die alttestamentlichen Wunder einen kolossaleren, auch mehr äusserlichen Character tragen, als die neutestamentlichen, dass sie, wie Olshausen in seiner Andeutung einer Geschichte der Wunder bemerkt (Commentar zu den drei Evv. Bd. 1. S. 246.), mehr berechnet sind, die niederen Kräfte der Seele, die Phantasie zu ergreifen. Aber gibt nicht eben ein dogmatisch ausgeführter Wunderbegriff in seinem ganzen Unterschiede von dem des Portentum und der Prodigien hievon ausführlichere Rechenschaft, lehrt er nicht eine dem jedesmaligen Zeitalter des Bundesvolkes angemessene Manifestation seines Gottes in Wundern kennen, einen vollständigen Kreislauf derselben von den Theophanien der Genesis, den anfänglichsten momentanen Gotteserscheinungen, bis zu der, die in dem Sohne für alle Zeiten geschah? Jemehr die Endoffenbarung Gottes sich vorbereitet, um so weniger der unerwartet, der gewaltsam auf den noch fernen Gott hinweisenden Zeichen, um so mehr des ethischen Elementes in diesen, des innerlich mit Gott einenden, ihn selbst verkündenden, nicht allein seine Macht. Diese bewährt er auf wunderbare Weise auch stets nur am Wundervolke als solchem, ehe er es als Volk angenommen; keine eigentlichen Wunder, seit er von ihm gewichen, damit es frei sich ihm wieder nähere auf sittlichem Wege, gleichfalls keine Wunder, weder im Exile auf nachweisbare Weise, noch in der makkabäischen Zeit auch nur mit einer Spur, sondern dort ein leidender Knecht, hier ein Geschlecht von Glaubenshelden. Daher sah jene Zeit ihr Heil in der Theophanie selbst (Jes. 40. ff.), diese in dem Menschensohne, kommend in den Wolken des Himmels. — So denn als Einkleidung und Ausdruck für den ächt und alt biblischen Glauben, dass der Herr auch vom Tode errette, und mächtig ist über alle Machthaber und über die Elemente, ist uns die

Errettung der Männer im feurigen Ofen verständlich und werth, als Thatsache gefasst widerspricht sie dem planmässigen und erhabenen Gange Gottes in der Geschichte, und seinem Wandeln unter seinem Volke. Jemehr die innere Herrlichkeit seines Waltens sich enthüllt, desto mehr schwindet der äussere Prunk, indem er sich bis dahin vernehmbar gemacht, und Jesus Christus endlich ist der vollkommene Mensch und Davids Sohn, ohne Gestalt und Schöne, so gewiss er der Eingeborne Gottes ist." —

So ist denn diese Geschichte in ihrer ganzen Abentheuerlichkeit dargestellt und sie wird nur bei denjenigen Glauben finden können, welche sich etwa auch von der Wahrhaftigkeit der Aussage eines gewissen Benjamin (bei Ludov. de Dieu zu c. 3, 17.) überzeugt halten, der Ofen, in den man die drei Juden geworfen, sei zu Babylon noch wirklich vorhanden. Diejenigen, welche die Erzählung reinhistorisch fassen, haben über die Veranlassung der Errichtung jener Bildsäule auch mancherlei Vermuthungen vorgetragen. Nach den LXX. und Theodot. ereignete sich die Begebenheit im achtzehnten Jahre des Nebukadnezar und sie combinirten dieselbe wahrscheinlich mit der Zerstörung Jerus. im siebzehnten Jahre des Neb. Auch die neuesten Ausleger, Hengstenberg S. 97. und Hävernick S. 89. (wie schon Bertholdt S. 260.) sind der Meinung, dass Neb. nach Vollendung seiner Grossthaten daran dachte, ein Monument denselben zu setzen und dadurch zugleich seinen Götzen sich dankbar zu beweisen. Theodoret p. 1105. meint, die Veranlassung zur Erbauung der Bildsäule sei frevelhafter Uebermuth gegen Gott gewesen; denn da ihm im Traume (c. 2.) eine Bildsäule von Gold, Silber u. s. f. erschienen war, so habe er dagegen eine Bildsäule ganz von Gold machen lassen, um so den Gott zu höhnen und ihn lügen zu strafen. Diese Erklärung giebt auch Chrysostomus Opp. VI. p. 218. an. Aa. sagen, die Bildsäule habe den Neb. selbst vorgestellt; also eine

Apotheose! Solcher Erklärer erwähnt **Chrysostomus**, auch **Hieronymus** zu c. 3, 1. folgt dieser Erklärung; auch findet sie sich in den Comment. var. bei Maji Coll. I. p. 179., denn hier wird behauptet, weil zum Neb. bei der Auslegung des Traumgesichts (c. 2.) gesagt worden: du bist das goldene Haupt, so habe er nun, übermüthig dadurch geworden, ein dem geträumten Bilde völlig ähnliches anfertigen lassen, um so an Gottes Statt verehrt zu werden. Fast göttliche Verehrung des Königes und Adoration des königlichen Bildnisses findet sich wohl bei den Persern, doch wird kein Fremder dazu gezwungen (**Brissonius** de regno Pers. Lib. I. c. 24. p. 31. sq.) und hier hat man auch wegen v. 14. vgl. v. 12. 18. nicht daran zu denken.

Aus dem A. T. herübergenommen, findet sich unsere Hagada auch im Koran, Sur. LXXXV., 4. ff. angedeutet. Die Stelle lautet: „Umgebracht wurden die Genossen des brennenden Feuers, indem sie daran sassen und Zeugen waren dessen, was man that an den Gläubigen, und sie wollten sie strafen, blos weil sie an Gott, den Mächtigen und Preiswerthen, glaubten u. s. w. **Geiger** „was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen" (Bonn, 1833.) S. 192. bemerkt, die Ausleger bezögen diese Stelle auf die Bestrafung eines jüdischen-himjaritischen Königs, der die Christen verfolgt habe, jedoch sei die Benennung „die Gläubigen" (ٱلْمُؤْمِنُونَ) für Christen, auch bei der glimpflichsten Behandlung Mohammeds gegen die Christen, durchaus im Koran ohne Beispiel, keine auf diese Begebenheit zielende Einzelheit werde erwähnt. Offenbar deute also Mohammed auf die Stelle Dan. 3, 8. ff., worauf sie auch schon der arab. Erklärer Mokaatil bei Elpherar bezogen. — 2 Macc. 3, 25. 34. und 3 Macc. 6, 17. ff. werden Dan. c. 2. und 3. nachgeahmt. **Griesinger** a. a. O. nimmt fälschlich eine vom Buch Daniel unabhängige Entstehung der dort enthaltenen Hagadas an.

III. Nebukadnezar der König liess fertigen ein 1.
Bild von Gold, seine Höhe sechzig Ellen, seine Dicke
sechs Ellen, er liess es aufrichten in der Ebene Dur, in
der Landschaft Babel *a)*. Und Nebukadnezar der Kö- 2.

a) Vgl. Jo. Gothofr. Lakemacher de simulacro Nebucadnezaris aureo Dan. 3. in Observatt. philol. P. VII. p. 1. sq. Die Schilderung von der Bildsäule ist durchaus unwahrscheinlich. Nach den klaren Texteswörten ist hier nur von der Bildsäule selbst die Rede, welche 60 (gewöhnliche) Ellen (s. Böttcher Proben alttest. Schrifterklärung, S. 287. f. über אמה) Höhe und 6 Ellen Breite gehabt haben soll und von Gold war. Offenbar thut man den Worten Gewalt an, wenn man annimmt, der Piedestal (βάσις Sir. 26, 18.) sei hier mit eingerechnet und dadurch werde die Höhe der Bildsäule selbst eine bedeutend geringere (Bertholdt, S. 256., Hengstenberg, S. 96.); gesetzt aber auch, der Piedestal wäre miteingeschlossen zu denken, so müsste auch dieses nach den vorliegenden Worten (צלם די דהב רומה וגו׳) von Gold gewesen seyn; man würde also nichts durch diese ohnehin grundlose Annahme gewinnen. Mag immerhin der ungeheure Kostenaufwand, den diese Bildsäule verursachen musste, möglich gewesen seyn, da sie nicht von massivem Golde (kein נֶסֶךְ oder מַסֵּכָה) zu seyn brauchte, sondern nur aus Metall, oder aus Holz gehauen und vom צורף überzogen (Jes. 40, 19. 46, 6. Jer. 10, 4. vgl. Gesenius zu Jes. 30, 22.), dem auch der Sprachgebrauch nicht entgegen wäre, wonach man golden sagt f. mit Gold überzogen 2 Mos. 39, 35. und ebenso ehern, ebd. v. 39; *) und da ferner Babylon, zumal nach den Kriegszügen des Nebukadnezar reich an Schätzen war (Jer. 51, 7. 50, 37. das. die Ausleger), obgleich auch die jährliche Einnahme noch nicht der persischen, bei geregelter Finanzeinrichtung, (Heeren I, 1. 480. vgl. 482.) gleichkam: so ist es doch eine ganz unbeglaubigte Angabe, dass Ne-

*) Richtig bemerkt aber Griesinger a. a. O. S. 41.: „Auch sagt man, die Statue sei nur mit Goldblech überzogen gewesen. Diess ist aber wider die Tendenz, wie im Daniel erzählt wird. Der Verf., ein Dichter, will alles ins Grosse und Bewunderungswürdige zeichnen. Er will keinen Gott von Goldblech, keinen von gewöhnlicher Grösse, sondern er macht ihn übermenschlich gross und ausnehmend kostbar, ohne sich um das Ebenmaass zu bekümmern, oder zu berechnen, ob auch so viel Gold auf der Erde war.“

nig sandte aus, zu versammeln alle Satrapen, Vorsteher, Statthalter, Oberrichter, Schatzmeister, Richter,

bukadnezar eine Bildsäule von solchem Werthe und der angegebenen Höhe auf einer Ebene errichten liess. Herodot I, 183. erwähnt nach dem Bericht der Chaldäer einer (auch wohl vergoldeten, Hengstenb. S. 98.) Belusstatue im Tempel zu Babylon, die aber nur 12 Ellen betrug und 800 Talente kostete und die nach Diod. Sic. II. 9. von Semiramis (oder vielleicht, nach der bekannten Namensvertauschung bei griech. Schriftstellern, Nebukadnezar) erbaute Bildsäule auf dem Dache des Belustempels hatte nur 40 Fuss und betrug dem Werthe nach 1000 Talente. Diese Angaben, zumal sie nicht von Augenzeugen herrühren, mögen eher noch übertrieben, als der Wahrheit streng gemäss seyn. Die Bildsäule, von der diese beiden Geschichtschreiber reden, kann hier nicht gemeint seyn, denn sie war nach Maass und Localität völlig verschieden. Hat also auch unser Verf. vielleicht von einer Bildsäule des Bel zu Babylon etwas vernommen, so ist er doch in Bestimmung der Höhe und des Standpunktes derselben ganz willkührlich zu Werke gegangen und documentirt sich nicht als Augenzeuge. Kann doch selbst Hävernick (S. 93.) nicht umhin, von dieser vorliegenden Schilderung zu bekennen: „sie sei gemäss dem Charakter des die Form ganz verabsäumenden und nur nach dem Ausdrucksvollen haschenden Orients." 2) Da der Piedestal hier in die Maassbestimmung nicht miteinbegriffen ist (s. oben), und man daher nicht mit Hengstenberg (S. 96.) zu der Annahme berechtigt seyn kann, dieser mit einbegriffene Piedestal sei, um die Statue der ganzen umstehenden Menge sichtbar zu machen, „ein besonders hoher" gewesen; da wir ferner bei צלם nicht an eine blosse Götzensäule (mit Münter, Relig. d. Bab. S. 59.; Hengstenberg, S. 95. Hävernick, S. 93.) denken dürfen, wie wir aus v. 14. ersehen, woraus vielmehr erhellet, dass dasselbe ein Götzenbild war, das den Bel darstellte, ganz wie c. 2, 31. (vgl. daselbst Anm. w.), das also menschliche Proportion hatte: so würde diese Statue, wenn man sie auch aufstellen konnte, doch nach solchem Missverhältniss der Höhe und Breite, da sie gar keine Haltung gehabt haben könnte, gegen die Gesetze der Mechanik verstossen. — Bugati z. Cod. Ambr. p. 133.: Editio Romana codicis Chisiani legit Τὸ ὕψος αὐτῆς πηχῶν (al. πηχέων) ξ΄, cui respondet a dextera Latina

Rechtsgelehrten und alle Beamte der Provinzen, dass sie kämen zur Einweihung des Bildes, welches Nebukadnezar, der König, hatte aufrichten lassen *b)*. Da 3.

interpretatio Altitudo ejus cubitorum sex, nulla latitudinis facta mentione, ejusque mensura cum altitudinis dimensione confusa: quo nihil fingi potest absurdius. Aliter tamen se res habet in autographo bibliothecae Chisianae, ejusque apographo manu Leonis Allatii descripto, quod in eadem bibliotheca asservatur. Mihi enim utrumque Romae conferenti integer textus utrobique apparuit in haec verba: *Το ὕψος αὐτης πηχων ἑξηκοντα, και το πλατος αὐτης πηχων ἑξ*, quae sane et cum Syro Ambrosiano, et cum Chaldaeo, ceterisque versionibus mirifice conveniunt. Corruunt igitur, quae ad infirmandam hoc in loco textus Chaldaici auctoritatem — — sibi finxerunt Michaelis (Or. Bibl. IV. S. 34. f.) et Eichhornius (Einl. IV. S. 488.)

Die Ebene Dur (בקעת דורא). Vgl. die Ebene, in der die Stadt Babylon lag, 1 Mos. 11, 2. בקעה בארץ שנער. דור ist eine allgemeine aram. Bezeichnung für Ebene, nach der Etymologie. Das Stammwort דור bedeutet zunächst, wie das arab. دَارَ herumkreisen, eine Rundung bilden, daher das Nomen: eine kreisförmige, runde Fläche, Ebene. Aus dieser Notiz kann man nicht mit Hengstenb. S. 336. auf eine nähere Localkenntniss Babylon's schliessen. Es gab mehrere Städte und Ebenen dieses Namens in Mesopotamien, auf die man hier zugleich gerathen hat. Vgl. Rosenmüller in d. Alterthumsk. I. 2. S. 24. 65. 66. LXX. richtig der Etymologie, aber nicht der Bedeutung nach: *ἐν πεδίῳ τοῦ περιβόλου*, wozu Hieron.: quod nos vivarium vel conclusum locum dicere possumus. Syr. Ambr. ܦܩܥܬܐ ܕܚܝܪܐ (ܚܝܪܐ oft im Syr. für חָצֵר). Ein Cod. bei Kennik. דירא, so auch Theodot. *ἐν πεδίῳ Δεειρᾷ*, nach einer Verwechslung mit der Ebene Deira oder Deera unweit Susa, bei Ptolemäus VI, 3.

b) שלח er schickte aus, nämlich, nach der Sitte des Orients, Eilboten (מלאכים, רצים) 1 Sam. 11, 7.; auch bei den Persern, Esth. 3, 15. Heeren I. 1. 497. Ueber die Ἄγγαροι oder Ἀστάνδαι s. Stanley ad Aesch. Pers. 245. Ueber das letztere Wort Pott, etymol. Forschungen S. LXVII. Sie heis-

versammelten sich die Satrapen, Vorsteher und Statthalter, die Oberrichter, Schatzmeister, Richter, Rechts-

sen 2 Sam. 8, 18. 15, 18. פְּלֵתִי. — חנכה Einweihung (v. 3. 6. 17. Esr. 6, 16.) von חנך, wie das arab. حنك imbuit, initiavit. Gr. ἀνιεροῦν, ἐγκαινίζειν, daher Theod. ἐγκαινισμος, Vulg. dedicatio. Creuzer Symb. Th. 1. S. 178.: „Man hegte die Hoffnung von dem Erfolge dieser Einweihungen, dass sich die Gottheit selbst in diese Bilder, zu diesen Tempeln und Altären herablasse."

Der König lässt die Grossbeamten seines Reiches רברבנין (4, 33. 5, 1. 9. 23. vgl. Jer. 39, 3. 13.) an den Hof kommen, um die Einweihung des Bildes feierlich mit ihnen zu begehen, und diese Zusammenberufung des Staatsrathes ist der orientalischen Sitte gemäss. Dass Nebukadnezar aber alle Beamte seines Reiches (כל שלטני), wie der Verf. mit einem allgemeinen und zusammenfassenden Ausdruck hinzufügt, (denn dass שלטני די מדינתא Unterbeamten der Provinzen seyen wie Bertholdt S. 828. und Hävernick S. 97. behaupten, liegt nicht im Worte,) hier zusammenberuft, ist wieder eine Uebertreibung, da während der Zeit das Reich doch nicht ohne Regierung bleiben konnte. Zwar wurden auch unter den Persern, bei ausserordentlichen Gelegenheiten, die Satrapen, die tributpflichtigen Fürsten und die Befehlshaber der Truppen an den Hof geladen (Heeren I. 1. S. 470.), allein man traf doch unter ihnen eine Auswahl und berief nicht alle Beamte. Selbst Xerxes berief nach Herod. VII, 8. vor dem griechischen Kriege nur eine ausgewählte Zahl seiner vornehmsten Staatsbeamten (σύλλογον ἐπίκλητον Περσέων τῶν ἀρίστων ἐποιέετο.). Wie bei den Nachrichten vom Magerinstitute c. 2., so finden wir aber auch hier bei den Benennungen der chaldäischen Hof- und Staatsämter die sichersten Anzeichen, dass ihnen keine Authentität beizulegen sei und dass wir nicht an einen Verfasser, der in Babylon, oder gar unter chaldäischer Herrschaft lebte, zu denken haben. Freilich rühmen Hengstenberg (S. 346. f.) und Hävernick (S. 95. ff.) auch hier die genaue Kenntniss von der gesammten Staatseinrichtung der Chaldäer und selbst Bertholdt (S. 68. f. 817—828.), der wirklich die hier vorkommenden Namen für Benennungen der bestimmten Klassen sämmtlicher Beamten des chaldäischen Reiches, von den höchsten bis zu den

gelehrten und alle Beamte der Provinzen zur Einweihung des Bildes, das Nebukadnezar hatte aufrichten

niedrigsten hält, behauptet, dieser Abschnitt müsse nothwendig in Oberasien, unter griechischer Herrschaft, abgefasst seyn. (S. dagegen Hengstenberg, S. 351.) Allein schon die Benennungen der Chaldäischen Hof- und Staatsämter, statt für die Authentität derselben zu sprechen, zeugen grade zum Theil wider sie. So gleich der Name אחשדרפנין d. h. Satrapen. Können wir uns diesen Namen schon unter den Babyloniern denken? Zwar sagt Berosus bei Jos. c. Apion. I, 19. Antiq. X, 11. §. 1. Necho sei babylonischer Satrap gewesen, allein nach einem Anachronismus, da man erst seit Cambyses, als er Aegypten eroberte, solche, und zwar Persische in Aegypten zu denken hat. Die Regierung der asiatischen Staaten, der Assyrer, Babylonier, Meder und Perser war zwar eine Regierung durch Feldherrn (שׂרים) die zugleich Statthalter waren (Heeren I. 1. S. 143. Gesenius zu Jes. 10, 8.), allein an Satrapien kann nach Xenophon erst unter Cyrus, nach Herodot erst unter Darius Hystaspis gedacht werden (Heeren a. a. O. S. 145. Vgl. Einl. zu c. 5.), und so stammt auch aus dieser Zeit erst der Amtsname אחשדרפן, griech. Σατράπης (vgl. Herod. ά. 192.), Ἐξατράπης bei Theopompus (s. Ind. Freinsh. ad Curt. s. v. satrapa). P. v. Bohlen Comm. de orig. ling. Zend. p. 53. vgl. 26. ist der Meinung, das Wort bezeichne einen dominus ex militum stirpe oriundus und es würde im Sanscr. kshatriya-pa lauten; dieser Sinn aber, bemerkt dagegen Pott, etym. Forschungen p. LXVIII., könnte nur in kshatriyapati liegen, da nur pati Substantiv ist (vgl. Pott a. a. O. S. 190.), pa aber adjectivisch steht und daher nur „Krieger beherrschend (vgl. nripa)," höchstens, „wie ein Krieger herrschend" ausdrücken würde, welcher Sinn aber wiederum sachlich nicht für einen Satrapen passt, als welcher ursprünglich und unter dem ausdrücklichen Namen Satrap durchaus nur Civilgewalt besass und nur zuweilen missbräuchlich auch die Strategie mit übernahm. (Schneider ad Xen. Anab. I. 1. Heerens Ideen I. 1. 489. f. vgl. 420.). Pott vermuthet, אחשדרפן möge bedeuten: Regis ostiarius oder auch regiae aulae custos, aus csathra (der König) und der-bân Thürhüter; das der könnte etymologisch darin liegen, denn für solche Verstümmlungen giebt es Analogieen vgl. τέτραχμον f. τετράδραχμον; das n

der hebr. Form könnte pers. Pluralendung seyn. Besser aber schliesst man, gleichfalls mit Pott, das Wort der aus; so erhalten wir: Regem tuens, denn die Sanskritwurzel pâ (woher auch der-bân) lässt auch diesen Sinn vollkommen zu. Am angemessensten erscheint die ganz ähnliche Ableitung von kschetr Königreich, Provinz und bân Wächter, so de Sacy in den Memoires de l'institut, classe d'histoire et de litterat. anc. T. II. Par. 1815. p. 229. s. — Auch die גדברין Tributeinnehmer, sind wohl die königlichen Einnehmer bei den Persern, welche die zu erlegenden Tribute erheben und dem Könige überschicken (Heeren I. 403. vgl. 480.), auch zugleich Schatzmeister Esr. 1, 8. (גִּזְבְּרִין). Es kommen aber auch in der griechischen Periode ἄρχοντες τῆς φορολογίας 1 Macc. 1, 29. vor. Immerhin mögen (vgl. Hengstenberg, S. 348.) einige dieser Namen schon wirklich Babylonisch-Chaldäische Amtsnamen gewesen seyn, wie ja die סגנים d. h. Vorsteher, Statthalter, wie unter den Assyrern, auch in anderen Schriftstellen unter den Babyloniern, aber auch unter den Persern erscheinen, und die פחות (vgl. über das Wort Gesenius Lex. man.) d. h. Magnaten, Unterstatthalter, die, wenigstens bei den Persern, den Satrapen untergeben waren, (Esra 8, 36. 2 Kön. 18, 24.) auch schon unter den Assyrern und Babyloniern sich finden; ja sie mögen auch, wovon die Bücher Esra und Nehemia zu zeugen scheinen, noch unter der medopers. Regierung beibehalten seyn: aber wie können wir denn daraus Bürgschaft hernehmen, dass der Verf. wirklich in Babylon und zur Zeit der babylonischen Herrschaft lebte, da diese Namen die allergewöhnlichsten sind? Hengstenberg (S. 351.) beruft sich zwar auf die folgenden אדרגזרין, דתברין und תפתיין und fragt, woher ein Makkabäischer Jude diese chaldäischen Amtsnamen geschöpft haben solle, von denen sich bei keinem einzigen Profanschriftsteller die geringste Spur finde. Allein abgesehen davon, dass die Anwendung dieser Namen bei'm Daniel und das Schweigen der andern Schriftsteller nichts bewiese, da diese Benennungen sich in der Sprache, wenn auch nicht in Schriftwerken, erhalten haben könnten: so bürgt uns ja auch nichts dafür, dass sie grade chaldäische Amtsnamen seyen? Können sie nicht mit gleichem Rechte theils für persische, theils für Uebersetzungen persischer oder griechischer Amtsnamen gelten? Persische Etymologie findet gleich דתבר (Gesenius Lex. man.), das Wort entspricht aber den κρίται χώρας aus der makkab. Zeit, Ep. Jer. v. 14.; die אדרגזרין die Oberrichter, sind

lassen und stellten sich dem Bilde gegenüber, das Nebukadnezar hatte aufrichten lassen c). Und der Herold 4.

die königlichen Richter, die βασιλήϊοι δικασταί der Perser, bei Herod. III. 31. VII, 194. Brisson. Lib. I. c. CXXXII, p. 187. sq. Ebensowenig kann aus der Erwähnung der תִּפְתָּיֵא der Rechtsgelehrten oder Richter, (dessen Etymologie sich noch im Arab. erhalten hat, s. Gesen. Lex. man.), etwas geschlossen werden. Endlich meint Hengstenberg (S. 348.), es zeuge auch das für die Genauigkeit der Angaben, dass solche Namen die sich unter der chaldäischen Herrschaft nicht finden, hier auch nicht angeführt seyen. Haben wir denn nun aber bei jenen Namen die gewisse Kunde, dass sie wirklich als chaldäische Amtsnamen bestanden? Der Kritiker beruft sich auf das Wort סרכין c. 6, 8.; diess Wort, so meint er, komme dort unter der medopersischen (medischen) Herrschaft vor, es sei also ein eigenthümlich medo-persischer Name; dass er diesen Amtsnamen hier nicht anführe, bürge für die genaue Kenntniss der babylonischen Verfassung. Könnten wir uns von dem Letzteren nach dem oben Bemerkten noch überzeugen, so wollten wir dem Kritiker gerne in dieser, freilich allzugewagten, Argumentation beistimmen, wozu wir uns indess nun nicht bereit erklären können. Genug, der einzige Name אחשדרפנין reichte aus, um die Glaubwürdigkeit der vorliegenden Angaben durchaus zu verdächtigen. Wären aber auch alle Namen authentisch, so liesse sich daraus noch immer kein Beweis für die Authentität des Verfassers entlehnen. Wir müssen also mit Bleek (a. a. O. S. 221—225.) und Rosenmüller Alterthumskunde I. 2. S. 41. f. darin übereinstimmen, dass der Verf. wahrscheinlich bloss alle Wörter die ihm irgend als Bezeichnungen von Beamten und Befehlshabern in den Gegenden wo die erzählte Begebenheit vorgefallen seyn soll, bekannt und gegenwärtig waren, zusammengehäuft und daher auch ohne Bedenken die Namen, meistentheils auch in andern Büchern vorkommender babylonischer Staatsbeamten mit solchen aus der persischen Herrschaft und vielleicht noch anderen zusammengeworfen, auch neben wirkliche Namen bestimmter Klassen von Staatsbeamten andere gestellt habe, die bloss allgemeine Bezeichnungen für Vorgesetzte überhaupt sind, nicht für das oder jenes bestimmte Amt.

c) מִתְכַּנְּשִׁין, andere Lesart ohne Dag. im נ am Ende der Sylbe vgl. 7, 7. Gesenius Lehrg. S. 144. — דְּתָבְרַיָּא,

rief mit Macht: euch wird angesagt, ihr Völker, Na-
5. tionen und Zungen *d)*: zur Zeit da ihr hören werdet den
Klang des Hornes, der Rohrflöte, der Cither, der Sam-
buke, des Psalteriums und der Sackpfeifen und allerlei
Arten Saitenspiels, sollt ihr niederfallen und anbeten
das goldene Bild, das Nebukadnezar, der König, hat
6. aufrichten lassen *e)*. Und der, so nicht niederfällt und

a. Lesart 'דְּתָ wie v. 2. — קָאמִין, K'ri קָוְמִין aramäisch. Gesenius a. a. O. S. 129. vgl. 5, 19. 6, 27. — לְקֳבֵל nach der Form קְבֵל, andere Lesart לָקֳבֵל (von קָבֵל) vgl. 5, 1. 2, 31.

d) בחיל, s. v. a. hebr. בַּכֹּחַ Ps. 29, 4. Jes. 40, 9. Den Herolden wird immer eine laute, mächtige Stimme zugeschrieben. Vgl. die Anmerkung zu 4, 11. Die Herolde heissen bei Homer *βοόωντες* Jl. 2, 97. und *λιγύφθογγοι*, 2, 441. — עממיא אמיא ולשניא d. h. Menschen von den verschiedensten Nationen und der verschiedensten Gattung. In dieser Häufung liegt eine Steigerung, vgl. v. 7. 31. 5, 19. 6, 26. 7, 14. Apoc. 5, 9. und dazu Ewald S. 146. לשן f. Volk von besonderer Mundart. So auch לָשׁוֹן im späteren Hebraismus Jes. 66, 18. Sach. 8. 23. vgl. mit 1 Mos. 10, 5. 20. 21. Hier muss man natürlich denken, dass nur von den v. 2. genannten Repräsentanten aller Nationen die Rede ist.

e) בעדנא די, wie im Hebr. בְּיוֹם אֲשֶׁר v. 7. 10. 15. — Wie die Aegypter die Musik als zum Frevel verlockend verabscheuten (Diod. Sic. I. 81.), so liebten dagegen, gleich den Hebräern, (Jes. 5, 12. 24, 8. Am. 5, 5. 6. Hiob 21, 12. vgl. 2 Sam. 19, 36.) die Babylonier (Jes. 14, 11.) Vokal- und Instrumentalmusik bei ihren Gelagen. Hier soll nun durch den rauschenden Lärm der Instrumente die Menge zum Götzendienste getrieben werden und bei allen Völkern war die Feier religiöser Feste und die Darbringung von Opfern mit Musik und Gesang und Tanz verbunden. Vgl. besonders Credner z. Joel S. 156. So wohnten auch in der Nähe des babylonischen Tempels der Mylitta Musiker. Curtius L. 5. c. 3. in der Beschreibung des Einzuges Alexanders in Babylon: Magi deinde suo more patrium carmen canentes, post hos Chaldaei, Babyloniorumque non vates modo, sed etiam artifices cum fidibus sui generis

ibant, laudes regum canere soliti. Herod. I, 191. Unter den angeführten Namen von Instrumenten haben Einige reinsemitische Etymologie; so קַרְנָא (Gesenius Lex man. p. 907.) gleichbedeutend mit שׁוֹפָר (Jos. 6, 4. u. 5.), also ein der Posaune, oder, was wahrscheinlicher ist, dem Horne ähnliches Instrument von hellem, weittönendem Klang. Vgl. Warnekros Entwurf der hebr. Alterthümer, herausg. von Hoffmann S. 598. f. — מַשְׁרוֹקִית die Rohrpfeife, Pansflöte, von שׁרק zischen, in den Derivaten pfeifen, flöten; daher das griech. συρίσσω, συρίζω, wovon σύριγ, σύριγξ, σύριγμα, συρίγγιον. Nach Kämpfer Ammoen. exot. IV, p. 740. wird sie noch heutzutage im Orient von den Hirten geblasen und der griechischen Sage zufolge (bei Pollux IV, 9. §. 15.) soll sie von zwei Medern erfunden seyn. — סבכא oder שׂבכא v. 7. 10. 15., wie auch hier mehrere Codd. Es ist ein dreieckiges Saiteninstrument (vgl. נֵבֶל). Das Wort findet sich zwar im Griechischen (vgl. σαμβίκη, σαμβύκη, ζαμβίκη, ἰαμβύκη), hat aber keine griechische Etymologie und wird von Athen. IV, c. 23. p. 175. selbst für eine syrische Erfindung ausgegeben, indem er den griechischen Namen λυροφοίνιξ dafür nennt. Auch Strabo Geogr. Lib. X. p. 471. Casaub. sagt: Instrumentis quibusdam nomina sunt barbara, nablum, sambuca etc. Das Stammwort ist סבך, es hat also seinen Namen a fidibus perplexis et implicatis. Schon Plautus (Stich. II. 2, 57.) nennt die sambuccinae, welche jenes Instrument spielten und auch bei den Griechen beliebt waren. (Polyb. V, 37.) Vgl. Liv. XXXIX 16. Tiberius Gracchus bei Macrob. Sat. II. 10.: docentur praestigias inhonestas, cum cinaedulis et sambuca psalterioque eunt in ludum histrionum. Polyb. V, 37. verbindet Κιναίδους καὶ σαμβύκας. Plutarch V. Anton. c. IX. χαμαιτύπας καὶ σαμβυκιστρίας. Arnobius c. II. c. 42.: In maribus exoleti, in feminis meretrices, sambusistricae, psalteriae. — Die übrigen Namen haben offenbar zunächst griechische Etymologie und sind griechischen Ursprunges. Von קִיתָרֹס (K'ri קַתְרֹס) giebt Hävernick, um selbst die semitische Form zu retten, eine monströse Etymologie. Er leitet es ab von קרס (sich krümmen), mit eingeschobenem ת und findet darin eine Bestätigung, dass nach Isidorus (origg. II, 20.) das Instrument eine runde concave Gestalt, die Form einer Brust hatte! Vgl. aber Hengstenberg S. 15. Das Wort ist offenbar zunächst griechisch κίθαρις (κιθάρα); die Aramäer pflegen aber die Endung

is auch mit os zu vertauschen. Das griechische Wort selbst aber ist für Asiatisch zu halten, nämlich Persisch Si-tareh, die sechssaitige. — פְּסַנְתְּרִין, van d. Hooght. Andre Lesart noch treuer פְּסַנְתֵּרִין, wie v. 7. 10. 15., andere פְּסַנְטְּרִין (Ueber diese allmälige Umwandlung des ת in ט vgl. Ewald krit. Gr. S. 26.). Ueber die Vertauschung von ל und נ vgl. Gesenius Lehrg. S. 128. c. Es ist nicht das griechische ψαλτήρ, welches nicht das Instrument, nur den Spieler bedeutet, vgl. Stephanus Thes. s. v., sondern das griech. ψαλτήριον d. i. eigentl. ein Saiteninstrument, vgl. Fabric. Cod. Apoc. V. T. I. p. 168. wo es aus des Josephus Hypomnesticum heisst: ψαλτήριον δὲ μȣσικὸν ὄργανον ἠχοῦν εἶχεν. Dass das Wort Singular sei, daranf führt schon die Analogie der übrigen im Singular gesetzten Namen der Instrumente; die beiden nebeneinanderstehenden Vokale in der Endung des griechischen Wortes konnten gleichfalls bei dessen Uebertragung in's Semitische nicht bleiben. Ganz so kommt סַנְהֶדְרִין von συνέδριον vor. Hengstenberg (S. 16.), um den augenscheinlich griechischen Ursprung des Wortes zu leugnen, bemerkt, dass dasselbe Wort (nämlich פסכתרא oder פסנטורא Buxtorf Lex. talm. f. 1667.) für olla, lebes vorkomme, wodurch man veranlasst sei, an ein kesselförmiges musikalisches Instrument zu denken. Allein auch נֵבֶל ist ja ein Saiteninstrument u. bedeutet doch zugleich Krug. Hävernick versucht sich auch hier wieder in der Etymologie und leitet das Wort ab von פַּס (äusserster Theil der Hand) und נתר springen, hüpfen, so dass das Wort bedeuten soll: mit der Hand geschlagene (Saiten)! — סוּמְפֹּנְיָה. Aa. Codd. und so auch die alten Vss., welche überhaupt alle diese Worte durch die Cop. verbinden, drücken וסמפניה oder וסמפוניה wie v. 15. aus. Das Wort hat gar keine semit. Etymologie, denn die Meinung von Hävernick (S. 108.), das Wort סומפון heisse eigentlich Schilf und sei entstanden aus סוּף erweiset sich als unhaltbar. Unmöglich kann man mit ihm אגמון Binse vom אגם Sumpf vergleichen, da die Sylbe וֹן hier dem Nomen als Ableitungssylbe einen neuen Begriff giebt (Ewald, krit. Gr. S. 247); sodann, wie würde sich die Endung יָה rechtfertigen lassen, wenn man auch die Einschiebung des מ natürlich finden wollte (nach Gesenius Lehrg. S. 864. δ.)? Hävernick bringt als analog

die Form תְּנַשְׁלָה bei. Allein die Endung יָה ist doch noch nicht יָה — und in Fällen wie der angegebene gehört das י zur Maskulinalform und man kann nur von der Endung ָה sprechen. (Ewald krit. Gr. S. 294.). Das Wort ist ohne Zweifel das griechische συμφωνία, welches schon bei den griechischen und lateinischen Klassikern in der Bedeutung eines einzelnen musikalischen Instrumentes zu finden ist. So bei Polybius, Fragm. XXVI. und XXXI., T. IV. p. 353. f. ed. Schweigh. aus Athen. X, 10. p. 439. Casaub., der merkwürdiger Weise meldet, das Instrument sey in besonderem Gebrauch des Antiochus Epiphanes gewesen. So findet sich bei Forcellini die Stelle Cels. 3, 18. wo symphoniae neben cymbala, gerade wie in unserem biblischen Texte hin und wieder, erscheint. Auch führt Forcel. das Wort in der Bedeutung des classicum militare auf. Bei Servius zu Virg. XI, 27. (wie Rosenmüller zu u. St. und Gesenius s. v. annehmen) findet sich das Wort nicht, auch nicht zu v. 737. wie Geier, Chr. Bened. Michaelis und aa. behaupten. Diese Kritiker folgten nämlich der alten Venetianer Ausgabe des Servius von 1558., worin, die Worte curva tibia im Texte erklärend, steht: symphonia, chorum Bacchi autem ideo, während allerdings mit Recht z. B. schon Mascivius herstellt: symphoniacorum. Bacchi autem ideo etc. Die falsche Lesart im Scholion wurde nämlich durch das choros im Texte veranlasst. Die Worte im Scholion bei Servius tibia obliqua oder πλαγιαυλος gehören also nicht zum Instrument symphonia, sondern zu curva tibia im Texte. Vgl. Redepenning in den Theol. Stud. und Krit. 1833. H. 3. S. 843. f. Die eigentliche Bedeutung des Wortes ist nun wohl Begleitungsinstrument und es bezeichnet ein Blaseinstrument. Nach Isid. Pelus. Lib. II. c. 21. (im 7. Jahrh.) war es ein hohles, auf beiden Seiten mit Fellen überspanntes Holz, das man mit Ruthen auf beiden Seiten schlug, wodurch ein starker, angenehmer und harmonischer Schall hervorgebracht ward. Nach einigen jüdischen Erklärern sollen סמפונות dem griechischen ὄργανα d. h. Wasserorgeln entsprechen. Am wahrscheinlichsten ist Symphonia die Sackpfeife oder Doppelflöte, bestehend aus zwei durch einen ledernen Sack gesteckten Flöten, wodurch es auch der Tractat Schilte Haggeborim c. II. in Ugolini Thes. Vol. XXXII erklärt; entsprechend ist עוּגָב, wie hier in der hebr. Uebersetzung. Vgl. Schumann in Genesin p. 94. sq. So ist nun

auch das Blaseinstrument beschaffen, dass die Bauern in Kleinasien noch heutzutage Sambonja, in Italien Zampogna nennen. V. 10. unseres Abschnittes findet sich dagegen im C'tib die Form סִיפֹּנְיָא, K'ri סִפֹּנְיָא. Hengstenberg (S. 14.) meint nun, die erstere Form sei dem Griechischen *συμφωνία* noch um Vieles ferner und gerade sie liefere den Beweis, dass das chald. Wort, in welcher Form es auch erscheine, nicht aus dem Griechischen herstamme, sondern aus dem Syr. ܨܦܘܢܝܐ tibia, tuba, wie hier Pesch. und Cod. Ambr. Allein richtig bemerkt Hitzig Heidelb. Jahrb. 1832. H. 2. S. 117., dass die Identität von סומפניה mit *συμφωνία* sich gerade wegen jener Form v. 10. noch weniger verkennen lasse, da die beiden wechselnden Vokale ו und ִי sich durch das griechische Mittelglied *υ* erklären und das מ ausgefallen seyn könnte. Und dann mangelt es ja auch der Form v. 10. an einer semitischen Etymologie, denn die Herleitung von ספן contabulare (ut a contabulatis ligneis nomen acceperit, cf. 1 Reg. 6, 9.) die Ch. B. Michaelis versucht, ist unpassend. Man könnte freilich mit Hiller, Arc. K'ri et C. p, 334. die Erklärung von סיפניה geben, dass es von *σιφώνια* und dieses von *σίφων*, tibia, fistula komme, um so zu erweisen, dass auch diese Form aus dem Griechischen stamme.

Man meint, es sei allerdings möglich, dass griechische Instrumente und deren Namen den Babyloniern um diese Zeit bekannt seyn konnten, da bei der leisesten Berührung der Griechen mit den Babyloniern, dergleichen schon vor Esra stattgefunden hätten, solche Namen leicht zu den Letzteren übergehen konnten. Den Beweis den man von den griechischen Wörtern für die spätere Abfassung des Buches Daniel hernahm, haben daher schon Kirms in seiner genannten Commentatio hist.-crit. p. 14. sq. und Rosenmüller in Prooem. p. 14. aufgegeben' und Hengstenberg S. 16. f. Hävernick im Comm. leugnen sogar, wie wir gesehen haben, die griechische Abstammung jener Wörter. Dagegen berief sich Bleek a. a. O. S. 216. 220. 261. f. auf das Vorkommen der griechischen Namen als auf ein Zeugniss der Abfassung im griechischen Zeitalter. Jener frühen Berührungen der Hebräer mit den Griechen finden sich allerdings mehrere, doch beweisen sie wenig für den vorliegenden Zweck. So erzählt Alexander Polyhistor aus den Geschichtsbüchern des Berosus und Abydenus im Chronikon des Eusebius, armen. Ausg. S. 43. und 53., Sanherib, habe die Griechen,

die in Cilicien eingefallen waren, geschlagen und die Stadt Tarsus gebaut, welche er Tharsis nannte. (Vgl. Niebuhr in dessen kl. Schriften, I. S. 179. ff. vom historischen Gewinn aus der armenischen Uebersetzung der Chronik des Eusebius) Auswanderer, so meint man (Hengstenberg S. 17.), konnten nun mit den griechischen Instrumenten zugleich auch die Namen derselben nach Oberasien gebracht haben. Ferner soll nach Strabo L. XIII. c. 2. §. 3. der Bruder des Alcäus, eines Zeitgenossen des Daniel bei'm Ezechiel, nach Babylon gekommen seyn. Es wäre aber undenkbar, dass durch einen Einzelnen griechische Wörter in die babylonische Schriftsprache und durch ihn griech. Instrumente im allgemeinen Gebrauch gekommen seyn sollten! Ferner erzählt Curtius, L. IV. c. 12. §. 14., dass sich in dem gegen Alexander anziehenden Persischen Heere eine ganze Völkerschaft befand, die schon unter der Herrschaft der Meder aus Griechenland ausgewandert war und sich in Oberasien niedergelassen hatte. (Post hoc ibant Gortuae, gentis quidem Euboicae, Medos quondam sequuti; sed jam degeneres et patrii moris ignari). Allein hier ist ja von Alexanders Zeit die Rede und richtig wendet auch Kirms a. a. O. p. 15. ein: Ut huic testimonio fidem negare nolimus, tamen ad hanc rem expediendam aegre crediderim, quandoquidem non in Babyloniam, sed in Mediam deducti illi fuisse traduntur. Sodann beruft man sich (Kirms p. 15. Hengstenberg S. 17.) auf die Handelsverbindungen der Babylonier mit den Griechen; bei denen es aber um vieles wahrscheinlicher ist, dass der Orient auf die griechische Sprache, als umgekehrt diese auf jenen Einfluss übte. Auch die angeblich griechischen Wörter im ältesten Hebräisch (Hengstenberg a. a. O.) sind alle aus dem Orientalischen zu erklären; (z. B. die angeführten Wörter פלגש πάλλαξ, πάλλακις. לפיד λάμπας, eben so wie סגר σάγαρις Herod. 7, 64. עלמות ἔλυμος, סמן σημαίνειν, אלהים, ἀγάλλοχον, אזוב ὕσσωπος, עדן ἡδονή, תרפים vgl. τρύφαω. סדינים σίνδονες. כנור, κινύρα, κινύρα. דין δήνεα. זוע, σείω, σεύω. נוע, νεύω. זוד, ζέω, woher ζύθος (Sud, Absud). מנה, transp. νέμω. כרז, κηρύσσειν, κράζω. פרץ, הרס, ῥήσσω. ערץ, ἀράσσω. Vgl. die Zusammenstellung dieser Art von Kosegarten, Jahrb. f. wissensch. Krit. 1834. No. 100. p. 835. Alle diese historischen Zeugnisse besagen also so gut wie gar nichts; auch muss man fragen, warum denn Esra kein griechisches Wort hat, da doch unter den

anbetet, soll in selbiger Stunde mitten in den brennen-
7. den Feuerofen geworfen werden *f)*. Derohalben in der

Persern griechische Hilfsvölker dienten? Heeren I. 418. f. Es bleibt immer Bleek's Behauptung die wahrscheinlichste, dass vor Alexander die Aufnahme griechischer Wörter in den Aramäismus nicht Statt gefunden habe; am natürlichsten ist diess aber im Zeitalter der Seleuciden, wo durch die griechischen Herrscher griechische Sprache und Sitte anfingen einheimisch zu werden. Bleek a. a. O. bemerkt noch, „wie die Wiedereinweihung des Tempels durch den Judas Makkabäus mit Gesang, Cithern, Harfen und Cymbeln geschah 1 Macc. 4, 54., eben so wahrscheinlich sei es auch, dass die Einweihung des Brandopferaltars zum Götzenaltare, auf welches Ereigniss sich die vorliegende Schilderung beziehe, mit Musik und Prozession gefeiert sei und der Verf. habe grade jene griechischen Instrumente genannt, weil diese bei jener profanen Feierlichkeit, die ihm überall vorschwebte, wirklich gebraucht waren." Allein diese Hypothese fällt weg, da sich diese Erzählung nicht wohl auf die angezeigte Thatsache beziehen kann. Vgl. die Einl. z. d. Abschn. S. auch Kirms p. 16. und Hävernick S. 104. dagegen.

f) מַן דִּי ὅς ἄν. 4, 14. 22. 29. 5, 21. Es verknüpft blos den relativen Satz wie das einfache דִּי. — שַׁעֲתָא - בַּהּ. andre Lesart בַּ' שַׁעֲתָא, (vgl. v. 7. בַּהּ זִמְנָא כְּדִי) hoc ipso momento. Ueber das Suff. mit der Praep.: Winer S. 95. Hoffmann Gr. syr. p. 319. b. שׁעה, vgl. 4, 16. ist nicht Stunde, welchen Begriff die Hebräer vor dem Babylonischen Exil überhaupt nicht kannten, sondern vielmehr Augenblick, eine kleine Weile, von שָׁעָה schauen abgeleitet, wie unser: Augenblick. Vgl. רֶגַע Wink, Augenblick, von רָגַע winken. Die chald. Uebers. des A. T. geben das hebr. עֵת oder רגע immer wieder durch שׁעה oder שׁעתא. Vgl. Ideler Handbuch der mathem. und technischen Chronologie. I. S. 485. — Das Verbrennen lebender Personen war, wie bei den Persern (Brissonius de regn. P. II. c. CCXVI, p. 577.), so bei den Babyloniern (Jer. 29, 22.), eine vorkommende Strafe. Von einem Ofen spricht indess Jeremias nicht. Auch die Hebräer, was nicht mit Hoffmann (das Buch Henoch, S. 137.) geleugnet werden darf, kannten das Verbrennen lebender Personen im

selbigen Zeit, als da hörten alle Völker den Klang des Hornes, der Rohrflöte, der Cither, der Sambuke, des Psalteriums und allerlei Arten Saitenspiels, so fielen alle Völker, Nationen und Zungen nieder, anbetend das goldene Bild, das Nebukadnezar, der König, hatte aufrichten lassen *g)*. Derohalben in derselbigen Stunde 8.
naheten sich chaldäische Männer und verklagten die

Ziegelofen, בְּמַלְבֵּן, wie 2 Sam. 12, 31. nach den K'ri gelesen werden muss. Vgl. Maurer im Comment. z. d. St. und Hitzig Begriff der Kritik, S. 130. Sonst werden auch Verbrecher in Kessel mit kochendem Wasser gesteckt (2 Macc. 7, 5.) und das N. T. droht den Bösen, dass sie von Engeln in den Feuerofen geworfen werden sollen. (Matth. 13, 42. 50.). So soll auch hier das Verbrennen vermittelst eines Ofens geschehen, in dessen Mitte eine Oeffnung (תְּרַע v. 26.) sich befindet, damit man dem Schauspiel mit zusehen könne. Die obere Oeffnung musste man besteigen (vgl. v. 22. הַסִּיקוּ). Jene Oeffnung v. 26. kann aber nicht die obere gewesen seyn, (wie Jahn Arch. II. 2. 355. I. 2. 181. annimmt) denn da hinein zu sehen konnte wegen der aufwallenden Hitze Niemand wagen. Beide Oeffnungen, die obere und die untere, werden auch genau unterschieden. Zu jener steigen die Verurtheilten hinauf, v. 22., zu dieser geht Nebukadnezar hin (קְרֵב v. 26.); aus dieser sollen die Verheilten herausgehen. (פּוּקוּ v. 26., wo offenbar סַקוּ stünde, wenn die obere Oeffnung gemeint wäre). Chardin, welcher 1671—77. in Persien war, erzählt, dass man daselbst einen ganzen Monat lang zwei Oefen mit Feuer unterhalten habe, um bei der damaligen Theuerung die Verkäufer, welche die gesetzliche Taxe der Lebensmittel überschreiten würden, gleich hineinwerfen zu können. Chardin, voyages en Perse, ed. Langles. VI. p. 118. — יָקַד f. יְקֵד, wie נְחַת 4, 20. נְזַק 6, 3. נְכִית 1 Mos. 3, 15. (Targ. Hier.) Winer p. 34. Statt יָקִדְתָּא wie v. 15. 17. 23. 26. auch יְקִידְתָּא v. 21. und a. u. St.

g) כל קבל דנה nämlich, weil sie von dem strengen Gebote des Königes durch den Herold unterrichtet waren. — Das Wort סומפניא fehlt hier im hebr. Text, steht aber im K'ri, Theodot. Vulg. und in der hebr. Uebers.

9. Juden *h)*. Sie hoben an und sprachen zum Nebukad-
10. nezar, dem Könige: O König, ewiglich lebe! Du o Kö-
nig, hast einen Befehl gegeben, dass Jedermann, so er
hören würde den Klang des Hornes, der Rohrpfeife,
der Cither, der Sambuke, des Psalteriums und der Sack-
pfeife und allerlei Arten Saitenspiels, niederfallen und
11. anbeten solle das goldene Bild *i)*. Und der, so nicht
niederfiele und anbetete, sollte mitten in den brennen-
12. den Feuerofen geworfen werden. Da sind aber jüdische

h) כל קבל די nämlich, weil sie angebetet hatten und sich entrüstet zeigten über den Ungehorsam der Juden v. 12. — קְרִיבוּ, näml. קֳדָם נְבוּכַדְנֶצַּר v. 9. vgl. 7, 13. — אכלו קרציהון וגו sie assen ihre Stücke d. h. sie gaben sie an, verklagten sie. Der tropische Ausdruck steht im gerichtlichen Sinne: angeben vor Gericht, denunciren. Luc. 16, 1. Pesch. Oft aber mit bösem Nebensinne: hämischer Weise anklagen, jemanden verläumden; Targ. Ez. 22, 9. Sprüchw. 11, 13. 20, 19. So hier der hebr. Uebers. הֲלְכוּ רָכִיל ibant calumniandum. Syr. ܐܟܠ ܩܪܨܐ, daher der Satan, διάβολος, oft im Syr. ܐܟܠܩܪܨܐ Ephraem S. II. 86. A. Der Ausdruck, mit dem man den ähnlichen אֲכַל בָּשָׂר mit Berth. vergleichen kann, dem indessen auch andere Sinnwendungen eigen sind (vgl. Gesenius u. אכל und Köster Erläuterungen der heiligen Schrift, S. 11. f.), ist hergenommen von bissigen Hunden welche die abgerissenen Stücke des Körpers verschlingen und mit ihnen wird der hämische, falsche Ankläger oder der Angeber verglichen. Aehnlich wird im Lat. dafür gesagt: mordere, proscindere, rodere, lacerare, dente Theonino rodere, dente carpere. Daher sagt Martial 13, 2.: „— Quid dente juvabit — Rodere? carne opus est, si satur esse velis. So sagen die Araber أَكَلَ لَحْمَ das Fleisch seines Bruders fressen f. seinen Ruf zu Grunde richten. Gr. ἐνδατοῦμαι Aesch. Sept. a. Theb. v. 580. Sophocl. Trachin. v. 791., was nach dem Scholiasten eigentlich bedeutet: σφοδρῶς ἐσθίω, metaph. f. σφόδρα κακῶς λέγω, δυσφημω. Vgl. auch δακνειν. Eine andere Erklärung von Storr s. bei Gesen. Lex. m. p. 908.

i) מַשְׁרוֹקִיתָא, a. Schreibart מַשְׁרֹקִיתָא.

Männer, welche du verordnet hast über die Verwaltung der Provinz Babel, Schadrach, Meschach und Abednego, diese Männer achten nicht auf dich, deinen Göttern dienen sie nicht und das goldene Bild, das du hast 13.
aufrichten lassen, beten sie nicht an *k)*. Da befahl Nebukadnezar im Zorn und Grimm, kommen zu lassen den

k) In den Worten די מנית וגו' bezieht sich der Verf. auf das c. 2, 49. Erzählte. Sie stellen die Juden als Ungehorsame und als Undankbare dar, um den Zorn des Königs noch mehr zu reizen. — Das C'tib לֵאלָהָיךְ drücken Theodot. Hieron. aus; das K'ri wie v. 18. und viele Codd. לֵאלָהָךְ, was entweder blos abgekürzte Form des Suffixi nom. plur. ist, die gar häufig im K'ri erscheint (vgl. zu 2, 4. Anm. f), oder wirklicher Singular, mit Rücksicht auf das folgende צְלֵם und auf v. 14. לֵאלָהַי. Da sich das C'tib fast durchweg als die bessere Lesart im Daniel erweiset, so ist es auch hier vorzuziehn. Sie sprechen hier (vgl. v. 18.) ganz allgemein von der Verachtung der Götter überhaupt, denn diese beweisen die Juden, indem sie die Bildsäule nicht anbeten wollen, und beschränken diese Anklage dann im Folgenden (וּלְצַלְם וגו') auf den vorliegenden Fall, in welchem die Bildsäule dem Bel geweiht war, eben so wie Nebukadnezar thut v. 14. Es ist also ganz unpassend, mit Bertholdt die Lesart לֵאלָהָךְ, als Singular gefasst (wie auch bei'm Syrer), hier vorzuziehn. Auch die LXX wurden dazu verführt und übersetzen, mit Rücksicht auf das folgende צְלֵם, sogleich: τῷ εἰδώλῳ σου. Andrerseits aber fehlt Theodot., welcher sogar לֵאלָהַי v. 14. übersetzt: τοῖς θεοῖς μου. Uebrigens ist אֱלָהִין im Munde der Heiden immer von den Göttern in der Mehrzahl zu verstehen und der einzigwahre Gott der Juden (אֱלָהּ) wird immer davon unterschieden v. 15. 17. 26. 28. 29. אֱלָהִין, ohne Artikel, steht (c. 2, 11. 5, 11. 14.) von den Göttern, als höheren Mächten, überhaupt. Wie θεοὶ bei Hom. Jl. 3, 269. 296. 7, 45, 53. Od. 1, 222. Die Weigerung der Juden, das Götzenbild anzubeten, rechtfertigt sich durch das ausdrückliche Gesetz, keine Götzensäule oder Götzenbild sich zu machen oder anzubeten. 3 Mos. 26, 1. 5 Mos. 16. 22. — אֱלָהּ s. v. a. hebr. אֱלֹהַּ, erscheint im Daniel nur im masc. gen.

Schadrach, Meschach und Abednego; da wurden diese
14. Männer vor den König gebracht *l)*. Es hub an Nebu-
kadnezar und sprach zu ihnen; Ist's (üble) Absicht,
Schadrach, Meschach und Abednego? Meinem Gott
dienet ihr nicht und das goldene Bild, das ich habe auf-
15. richten lassen, betet ihr nicht an *m)*? Nun aber, wenn
ihr hören werdet den Klang des Hornes, der Rohrpfeife,
Cither, Sambuke, Psalteriums und der Sackpfeife und
allerlei Arten Saitenspiels: sollt ihr niederfallen und
anbeten das Bild, das ich habe machen lassen; und
wenn ihr nicht anbetet, so sollt ihr in selbiger Stunde
mitten in den brennenden Feuerofen geworfen werden
und wer ist der Gott, der euch aus meiner Hand erretten

l) היתיו. Von dem Aphel היתי erscheint ein Passiv. היתי, davon 3 praet. s. fem. היתית 6, 18. In den Targum ist dafür Ethpeel oder Ithpahal im Gebrauch. Die Form könnte hier als hebräischartig gebildetes und imparsonell gesetztes Aphel erscheinen, wie das Hiphel היתיו Jes. 21, 14. (vgl. Ewald, S. 451.), wofür chald. 5, 3. היתיו, allein wegen c. 6, 18. ist die Form für eine passive, also wie Hophal von Hiphil zu halten. Uebrigens eine merkwürdige Form, da im (hebr.) Passiv, wenn nicht äussere Bildungssylben hinantreten, dunkle Vokale herrschend sind.

m) הצדא. Alle alten Uebersetzer, so auch Pagninus: verumne est, quod Deum meum non colitis? Richtig bemerkt schon dagegen L. de Dieu: qui sensus unde petitus sit nescio. Aa. wie Junius: an certo consilio Deos meos non colitis? und so Ch. B. Michaelis, Bertholdt, Gesenius, Winer de Wette, Rosenmüller. Das wäre: war es Vorsatz, Absicht? צדא von צדא; צוד insidiari muss dann den Sinn der böswilligen, hinterlistigen, muthwiliigen Absicht haben, wie wir ihn in צדיה 4 Mos. 35, 20. 21. finden. Hävernick vergleicht mit L. de Dieu die im Aramäischen gebräuchliche Bedeutnng von צדא illusit, subsannavit, vgl. ܨܕܘܢ illusio, ܨܕܘܘܢ illusor, sannio. Daher Ludw. de Dieu: an illusorie Deos meos non colitis? id est, illuditisne Diis meis, quod eos non colatis? Ist's Hohn (Verachtung meiner Götter)?

könnte *n)*? Es antworteten Schadrach, Meschach und 16.
Abednego und sprachen zu dem Könige: O Nebukadnezar, wir halten's nicht für nothwendig darauf ein

n) כְּעַן ist nicht sowohl jam, von der Zeit, wie Gesenius im Lex. s. v., sondern jamvero, oder atqui, einen Gegensatz bildend, wie עַתָּה Neh. 5, 5. und das gr. *νῦν*. Gut Theodot. *νῦν οὖν*. Vulg. nunc ergo. — Alle alten Vss., auch Junius und unter den Neueren de Wette, Rosenmüller nehmen v. 15. eine Aposiopese an, wie 2 Mos. 32, 32. Zach. 6, 15. vgl. Jerem. 12, 16. 17. 1 Sam. 12, 14. 15. und übersetzen: „Wenn ihr bereit seid, dass zur Zeit, da ihr höret — ihr niederfallet und anbetet vor dem Bilde, das ich gemacht habe (näml.: so ist's gut, bene cedet vobis)." Diese rednerische Auslassung des Nachsatzes besonders in disjunctiv-hypothetischen Sätzen (wie hier und 2 Mos. a. a. O.) findet sich auch bei den Arabern, nach de Sacy Gramm. Arab. Tom II, p. 352.; dessgleichen bei den Griechen, wo sie von den Grammatikern *σχῆμα ἀνανταπόδοτον* genannt wird. Homer Jl. I, 135.:

ἀλλ' εἰ μὲν δώσουσι γέρας μεγάθυμοι Ἀχαιοὶ,
ἄρσαντες κατὰ θυμὸν, ὅπως ἀντάξιον ἔσται
εἰ δέ κε μὴ δώωσιν, ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι.

Vgl. Thucyd. 3, 3. 4, 13. Daher auch im N. T. Luc. 13, 9.: *κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν· εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν.* Vgl. Köster Erläuterungen der heil. Schrift, S. 97. — Man kann aber die Worte תִפְּלוּן וְגו' auch als Nachsatz auffassen: „Wenn ihr hören werdet — so sollt ihr niederfallen." So Hävernick. Das Wort עֲתִידִין, mit folgendem דִּי und dem eigentlichen Verbo im 2 mod., umschreibt gradezu das Futurum nach seinen verschiedenen Bedeutungen, wenn bei עֲתִיד auch sonst die Verbindung des Inf. mit לְ gebräuchlicher ist. Also wie im Syr.; vgl. Ephraem II. p. 82. D. ܡܛܠ ܕܥܬܝܕ ܗܘܐ ܠܠܝܐ ܕܢܥܒܐ ܠܗ d. i. „weil die Nacht für ihn sehr dicht werden sollte. I. 197. D. ܡܢ ܕܥܬܝܕ ܗܘܐ ܕܢܨܡܥܬܐ ܠܡܬܦܠܚܘ. Vgl. auch Hoffmann Gr. syr. p. 342. — מַן הוּא אֱלָהּ' Mit Recht vergleicht schon Theodoret und nach ihm Grotius einen ähnlichen Ausspruch des Sanherib Jes. 37, 10. vgl. 2 Kön. 18, 30. ff. 19, 10.

17. Wort zu erwiedern o). Wenn unser Gott, dem wir dienen, uns zu retten vermag aus dem brennenden Feuerofen, so wird er aus deiner Hand o König uns erretten

o) Hengstenberg, S. 88. und Hävernick bestreben sich, die jüdischen Grossbeamten von dem Vorwurfe verwerflichen Trotzes und eines wilden Fanatismus zu befreien, den diesen Berth. S. 253. und Kirms S. 66. machten. Wir werden augenscheinlich durch das Benehmen der Juden in's makkabäische Zeitalter geführt. Der Verf. will seine Zeitgenossen ermahnen, jede Gefahr, zur Ehre des wahren Gottes, nicht allein zu bestehen und nicht zu vermeiden, sondern sie sogar zu suchen. Dieselbe Lehre wird c. 6, 11. gegeben und eine ähnliche, wenn auch minder kecke Sprache findet sich 2 Macc. 7, 2., wo die sieben Brüder auf die Aufforderung Schweinfleisch zu essen, antworten: τί μέλλεις ἐρωτᾷν καὶ μανθάνειν παρ' ἡμῶν; ἕτοιμοι γὰρ ἀποθνήσκειν ἐσμὲν, ἢ πατρῴους νόμους παραβαίνειν. Doch kann man diese Stelle nicht benutzen, um dadurch hier das Benehmen der Juden als angemessen darzustellen. Dort liess sich allerdings die Sprache der Makkabäer durch den Ausspruch Cyprian's rechtfertigen: in re tam sancta nulla deliberatio! aber nicht hier, wo der König den Juden persönlich wohl will und nach der Absicht ihres Benehmens forscht. Er hegt die Meinung, sie wollten seine Götter durch die Verweigerung der Adoration verspotten; hätten sie ihm nun dargethan, dass das Gesetz ihrer Väter sie an der Ausübung derselben verhindere, so würde der Erfolg (könnten wir die Erzählung überhaupt historisch fassen) vielleicht ein ganz anderer gewesen seyn. Aber sie verschweigen die Ursache ihrer Weigerung und stürzen sich selbst leichtsinnig in Gefahr; denn es ist durchaus unrichtig, wenn Hengstenberg behauptet, der König selbst habe ihre Weigerung aus keinem anderen Grunde hergeleitet, als aus einem religiösen und diess aus v. 28. schliesst! Als ob dort nicht der Verfasser spräche, der freilich auch schon v. 16. f. über den wahren Grund unterrichtet war, oder, wenn man will Nebukadnezar, durch das Wunder belehrt, nun erst das wahre Motiv erkannte, eben so wie er c. 2, 49. 4, 34. vgl. c. 6. immer erst durch Wunderbegebenheiten zur Erkenntniss des Wahren kommen muss! Genug, der Verfasser lässt die Juden, in der Art wie es hier geschieht, sich benehmen, theils um der schon angedeuteten paränetischen Tendenz für seine Zeitgenossen willen,

wollen *p)*. Wenn aber nicht, so sei dir kund gethan 18.
o König, dass wir deinen Göttern (doch) nicht dienen und das goldene Bild, das du hast aufrichten lassen,

theils um die Handlung und das Wunder selbst möglich zu machen, woran sich dann wiederum die Bekehrung des Königes knüpft, ganz wie c. 6. — לָא חַשְׁחִין' (f. חַשְׁחִין Winer S. 76.) Lud. de Dieu, und ihm folgt Hävernick übersetzt: „wir halten es nicht für nützlich" und gedenkt dadurch die kecke Sprache zu mildern! Allein nach biblischem Sprachgebrauch bedeutet offenbar חֲשַׁח nöthig, nothwendig seyn, haben oder dafür halten; so Esra 6, 9. 7. 20., wo die Bedeutung nützlich seyn durchaus fremdartig ist. Richtig also LXX Theodot. οὐ χρείαν ἔχομεν. — עַל דְּנָה, nämlich: auf deine Worte, deine Drohungen. Das דְּנָה bezog schon Theodotion zu dem folgenden פִּתְגָם, indem er übersetzt: περὶ τοῦ ῥήματος τούτου ἀποκριθῆναί σοι, aber nicht der Syrer, wie Hävernick vorgiebt, denn in seiner Uebertragung ܠܐ ܣܢܝܩܝܢܢ ܥܠ ܗܕܐ ܡܠܬܐ ܦܬܓܡܐ ܠܡܬܒܘܬܟ giebt er עַל דְּנָה erklärend wieder durch ܥܠ ܗܕܐ ܡܠܬܐ; dagegen ist die Erklärung von Hävernick, in den Worten ܡܠܬܐ ܦܬܓܡܐ ܠܡܬܒܘܬܟ, in denen zwei Nomina zum Infin. gesetzt wären, seien die chald. Worte פִּתְגָם לַהֲתָבוּתָךְ wiedergegeben, augenscheinlich unrichtig. Auch Hävernick bezieht nun דְּנָה zum Folgenden und übersetzt: „auf ein solches Wort dir zu antworten." (תּוּב dann wie 2, 4. f. antworten.) Freilich hindert nicht die Grammatik, wie Ch. B. Michaelis, Rosenmüller und Aa. eingewandt haben, diese Verbindung, da das Pronomen mit Nachdruck vorangestellt seyn könnte (vgl. zu c. 2, 18. Anm. d.), allein es ist kein Grund vorhanden, hier (wie wohl c. 6, 8.) von den Accenten abzuweichen (eben so wenig wie c. 4, 15.) und hier trennt der Acc. dist. das Wort דְּנָה von dem folgenden und verbindet es mit dem Vorigen.

p) V. 17. und v. 18. gelten als specielle Antwort auf die Frage des Nebukadnezar v. 15. מַן אֱלָהּ וגו' — הֵן geben die Vss. durch denn wieder (f. siehe!), alle Neueren durch ecce, siehe! allein das wäre, nach constantem Sprachgebrauch im Daniel und Esra אֲרוּ oder אֲלוּ, nach der richtigen Bemerkung von

19. nicht anbeten werden *q)*. Da ward Nebukadnezar er-
füllt von Grimm und die Gestalt seines Antlitzes wan-
delte sich über Schadrach, Meschach und Abednego.
Er hub an und befahl den Ofen zu heizen, siebenmal
20. mehr als ihn zu heitzen angemessen war *r)*. Und den
Männern, den stärksten Männern in seinem Heere, be-

L. de Dieu zu c. 4, 24., die Rosenmüller zu der Stelle dort billigend aufnimmt, obwohl er hier irrig ecce übersetzt. — הֵן — וְהֵן לָא entspricht dem Hebr. אִם — וְאִם לֹא. Die Worte ומן — ידך׳ bilden im ersten Satze die Apodosis. ישׁזיב kann aber nicht den reinen Begriff der Zukunft ausdrücken, da hier von Gott die Rede ist (vgl. 2, 28. Ewald krit. Gr. S. 525. 3.), sondern den Conjunctiv: „so wird er uns auch retten wollen.“ Der Sinn ist: wenn die höheren Bedingungen die in dem göttlichen Wesen selbst gesetzt sind, es zulassen, so wird er uns erretten wollen. Wenn sie es aber nicht zulassen, so wollen wir dir dennoch nicht willfahren.“

q) וְהֵן לָא Vulg. si noluerit. Aber falsch. והן לא geht auf הן zurück; also: „wenn er uns nicht zu retten vermag.“

r) צלם א׳ אשׁ׳ „die Gestalt seines Antlitzes veränderte sich.“ Vgl. 5, 6.: זִיוֹהִי שְׁנוֹהִי. Zur Bezeichnung des Zornes wird die Wirkung desselben gesetzt. So oft in den spätesten Schriften, vgl. 1 Macc. 1, 26. 2 Macc. 3, 16.: ἡ ὄψις καὶ τὸ τῆς χρόας παρηλλαγμένον. 3 Macc. 5, 33. Sir. 13, 25. — Im C'tib אֶשְׁתַּנִּיו richtet sich der Numerus des Praedicatverbums nach dem vorangegangenen Genitiv, als dem Hauptbegriffe. K'ri die leichtere Lesart אֶשְׁתַּנִּי. — חַד שִׁבְעָה unum septem d. i. septuplo; über חַד s. Winer S. 112. Die Siebenzahl ist eine unbestimmte, runde Zahl und soll hier das sehr starke Heizen andeuten, vgl. v. 22., wo der Ofen אַתּוּנָא אֵזֵה יַתִּירָה genannt wird. Vgl. שֶׁבַע 3 Mos. 26, 18. 21. 24. 28. — Statt על די aa. Codd. עד די usque dum. So auch Theodot. ἕως εἰς τέλος ἐκκαῇ. Gewöhnlich übersetzt man, und so Vulg. (septuplum quam succendi consueverat): „siebenmal mehr als man ihn geheizt gesehen.“ Besser aber fasst man mit LXX. Lud. de Dieu, Buxtorf Lex Talm. p. 728. und Hävernick das Part. Pehil חֱזֵה in der in den Targum gebräuchlichen Bedeutung: angemessen, pas-

fahl er zu binden den Schadrach, Meschach und Abed-
nego, zu werfen in den brennenden Feuerofen *s)*. Da 21.
wurden jene Männer gebunden in ihren Beinkleidern,
ihren Wämsern und ihren Mänteln und ihren Gewän-
dern und sie wurden geworfen mitten in den brennen-
den Feuerofen *t)*. Derohalben, sintemal das Wort des 22.

send; bei den späteren Hebr. ־אַנִּי. Der Ofen war gleich Anfangs geheizt, s. v. 6., um gleich die Menge einzuschüchtern, jetzt soll er aber über Gebühr geheizt werden.

s) גִּבָּרֵי חַיִל „Die stärksten Männer in seinem Heere" (Jos. 6, 2. sind גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל die Kriegsmänner selbst). Darunter ist die Leibwache, aus den stärksten Männern gebildet, verstanden. Sie vollstreckten die Todesurtheile. Vgl. c. 2, 14. Anm. v.

t) Dass die Juden in ihren Kleidern in den Ofen geworfen werden, soll theils andeuten, dass, sobald der Befehl des Königes ausgesprochen war, auch die Strafe ohne weitere Vorbereitung an ihnen vollzogen ward (wie diess bei den Persern üblich war, Brisson. a. a. O. p. 185); theils wird die Begebenheit dadurch um so wunderbarer, weil die Flamme nicht einmal diese leicht entzündbaren Materien ergreift. Sonst beraubt man im Orient die Missethäter ihrer Kleider, ehe sie hingerichtet werden. (So bei der Kreuzigung). — סַרְבָּלִין sind weite, bis an die Knöchel reichende Beinkleider auch *βοίκια* oder *μώκια* genannt. (Vgl. über die Etym. Gesenius Lex. m. 722.). Richtig Eudox. in den Comment. var. zu *σαραβάροις*: *Τὰ ἐκ κόκκου κατασκευαζόμενα παρ' αὐτοῖς προσαγορεύεται, τὴν βοικίων, ἔχοντα τάξιν, καὶ μηροδέταις προσδεσμούμενα· ταῦτα δὲ ἐφόρουν ὡς ἐπίσημοι καὶ σατράπαι.* Hieronymus: Pro braccis quas Symmachus *ἀναξυρίδας* interpretatus est, Aquila et Theodotio saraballa dixerunt, et non ut corrupte legitur, sarabara. Lingua autem Chaldaeorum saraballa, crura hominum vocantur et tibiae, quasi crurales et tibiales appallatae sunt. Saraballa schreibt Hieron. auch Epist. 1, 9. obwohl dort eine andere Lesart: sarabara. Dergleichen trugen bei den Hebräern nur die Priester (sie heissin מִכְנָסִים), jetzt sind sie aber im Orient bei Männern und Weibern fast allgemein üblich. Winer Realwörterb. I. 782. (Aufl. 2.). Die vornehmeren Perser trugen sie allgemein (Bris-

Königes dringend und der Ofen sehr geheitzt war, tödtete jene Männer, welche den Schadrach, Meschach

son. p. 83. 556.) selbst im Kriege (ebd. p. 660.) und hatten die Sitte von den Medern überkommen (p. 667.). Herod. I. 195. erwähnt in der Schilderung der babylonischen Kleidung der Hosen nicht; die Angabe der Kleidung stimmt also nicht mit den glaubwürdigen Nachrichten über die Kleidung der Babylonier, und Hengstenberg S. 337., welcher freilich סרבלא zum (zweiten) Obergewande (!!) macht, schliesst wieder zu viel! Im Vendidad XIV, p. 363. werden „grosse Hosen" erwähnt. Das sind ohne Zweifel die *ἀναξυρίδες* der Perser, welche die Griechen auch Säcke nannten. Anquetil stellt סרבלין mit *σαράβαρα* bei Suid., auch *σαλάβαρα* zusammen. Das Wort ist in vielen orientalischen Sprachen vorhanden. Im Tartar. Schalawar, eine Art Hosen; Ungar. Salawári; Pers. Shalwar; Kurd. Sharwal. Klapr. As. Polygl. p. 92. Nach Frähn zu Ibn. Fosslan p. 112. not. 126., der mehreres darüber beibringt, wäre der Name semitischen Ursprungs. Ueber braccae, Esthn. proki (Hosen von grobem Tuch) u. s. w. s. Adelung Mithr. II. p. 49. Vgl. Pott, etymol. Forschungen. S. LXXX. — פַּטִּישֵׁיהוֹן so das C'tib, dagegen das K'ri פַּטְּשֵׁיהוֹן. Die Form פַּטְּשׁ zieht Buxtorf Lex. talm. s. 1721 (auch Hitzig Heidelb. J. H. 2. S. 116.) vor, doch findet sich im Talm. auch die Form פַּטִּישׁ. Vgl. Buxtorf a. a. O. f. 1865. s. v. פטשׁ Der Bedeutung nach ist es Wams, weites Unterkleid, richtig der hebr. Uebs. כתנת, *χιτών*, Rock. Bei den Persern hiess es *Κάνδυς* und ward von den Vornehmen und den Königen getragen. Brissonius p. 75. 80. 546. h. Man sieht sie auch auf den Ruinen von Persepolis, Jahn, Archäol. I. 2. S. 93. — Aa. wie Teodotion *τιάραις*. Vulg. tiaris. Gegen Bertholdt der das griech. *πέτασος* vergleicht s. Hävernick zu u. St. — כַּרְבְּלָתְהוֹן Mäntel, weite Obergewänder, dergleichen, wie die Perser, so die Babylonier (Herod. I. 195.) und Phönizier (Herod. V, 5.) trugen. Diese Bedeutung ist die wahrscheinlichste, denn מְכֻרְבָּל wird 1 Chron. 15, 27. vom Anlegen eines weiten Gewandes gesagt; also s. v. a. שִׂמְלָה, מִטְפַּחַת. Der Syr. ܬܟܫܐ, wodurch oft שִׂמְלָה ausgedrückt wird. Aa. Tiaren, so Bynaeus de calceis Hebr. Lib. 2. c. 10. §. 6. Michaelis

und Abednego hatten heraufsteigen lassen, die Flamme
des Feuers *u)*. Aber jene drei Männer, Schadrach, 23.
Meschach und Abednego, wurden gebunden mitten in
den brennenden Feuerofen geworfen *v)*. Da erschrak 24.
der König Nebucadnezar und stand auf in Hast. Er
hub an und sprach zu seinen Räthen: haben wir nicht

Supplem. II. p. 1349. Aa., wie Bertholdt: Halbstiefel oder Sandalen. So Theodot. περίκνημιδες. Vulg. calceamenta. Dergleichen trugen die Perser (Brisson. II. CXCVI, p. 557.) und die Babylonier (Herod. I. 195.). — לבושיהון verstehe man von allen übrigen Kleidern der Männer überhaupt und vielleicht speciell von Prachtgewändern wie Hiob 38, 14.; Esth. 6, 9. 10. 11.

u) מִן־דִּי darum dass, sintemal; das מִן drückt den Grund aus, wie Jes. 48, 4. מִדַּעְתִּי „weil ich wusste." Eben so steht Jes. 43, 4. מֵאֲשֶׁר. Alle Vss. drücken aus: „sintemal der Befehl des Königs eilig, dringend war," und völlig richtig nach dem Zusammenhang der Erzählung. Also paral. דתא כהחצפה 2, 15. Minder gut de Wette: „strenge." די הסקו. Sie liessen die Juden die Leiter oder Treppe zu der oberen Oeffnung des Ofens hinaufsteigen und begleiteten sie selbst, um sie dann hinabzustossen. — קַטִּל (s. קְטַל wie 6, 22. 7, 20. 25). Die Steigerungsform hat den Begriff: mehrere tödten, wie syr. ܩܛܠ Pe. interfecit unum, Pa. interfecit plures. Dass die Soldaten selbst von der aus der obersten Oeffnung aufwallenden Flammen ergriffen werden, wird theils erwähnt, um die Hast und Eile anzudeuten, mit der Alles geschah, so dass sie sich also nicht genug vorsahen, theils um das Wunder zu erhöhen; denn man soll daraus abnehmen, wie gross das Feuer im Ofen war, aus dem die frommen Juden doch unversehrt hervorgingen. Unnöthiger Weise behauptet Bertholdt nur durch ein Wunder hätten die Soldaten getödtet werden können.

v) Die Cop. ו reihet einen Gegensatz an (Ewald krit. Gr. S. 652). Aber die drei Männer wurden, trotz dem, dass die Flamme jene Soldaten getödtet hatte, gebunden und in den Ofen geworfen. — נְפַלוּ sie fielen f. sie wurden geworfen. Ewald S. 208. Anm.

drei Männer in den Feuerofen geworfen! Sie antwor-
25. teten und sprachen zu dem Könige: sicher, o König *w)*!
Er antwortete und sprach: Siehe, ich sehe vier Männer
frei wandeln inmitten des Feuers und keine Verletzung
ist an ihnen, und das Ansehn des Vierten gleicht einem
26. Göttersohne *x)*. Da nahete sich Nebucadnezar der

w) אֲדַיִן. Als der König nämlich statt dreier Männer nun vier im Ofen durch die Seitenöffnung (תְּרַע) erblickte, da entsetzte er sich ob dieses Anblicks, und die Folge davon ist das plötzliche Aufstehen des Königs (vom Sessel oder Thron). Zu תְּוַהּ וְקָם vergleiche 1 Kön. 1, 49. וַיֶּחֶרְדוּ וַיָּקֻמוּ. — Eine besondere Klasse (vergl. v. 27.) der Grossen und Edlen des Reiches werden hier הַדָּבְרִין genannt. Gesenius kehrt jetzt im Lex. m. p. 267. zu der Meinung zurück, dass die Etymologie chaldäisch sei, also דָּבְרִין duces, gubernatores mit dem hebr. Artikel vgl. מְדַבְּרָא gubernator, Sprüchw. 11, 14. Targ. Es wären die königlichen Staatsräthe, die Minister gemeint. (Die amici regis, wie hier auch die LXX). Es findet sich nur sonst kein Beispiel vom beibehaltenen hebräischen Artikel. Sehr zu beachten ist daher die Ableitung aus dem Pers., welche v. Bohlen, Symb. p. 26 vorschlägt; er vergleicht همد اور (hamdawar) simul iudex, socius in judicio, so dass das Mim conpensirt wäre durch Dag. Hävernick kehrt zu der veralteten Meinung (Bertholdt, S. 820) zurück, dass das Wort zusammengesetzt sei aus هدى und דבר, welches beides leiten, führen, bedeutet, also dux ducum, höchste Behörde. Aus v. 27. scheint hervorzugehen, dass eine besondere Klasse von Beamten gemeint ist. Andere dagegen nehmen an, dass es umfassender Name sei für die Grossen, die Grossbeamten des Reichs überhaupt, welche die griech. und röm. Schriftsteller *μεγιστᾶνας*, megistanas bei den Persern nennen. Vergleiche Brissonius Liber I. c. CCIX, p. 283. sq. So nun anch hier Theodot. *εἶπε τοῖς μεγιστᾶσιν* und syr. ܠܪ̈ܘܪܒܢܘܗܝ. Dagegen hat Theodot. in Cod. Ambr. die treue Uebersetzung von הדברין nach jener chald. Ethymologie, nämlich ܡܕܒܪ̈ܢܘܗܝ von ܕܒܪ duxit, direxit (Ephraem II. 92. C. III. p. XXIII. XXXIV.)

x) הָא (hebr. הִנֵּה, syr. ܗܐ ܗܐ) dient, um auf das plötz-

lich Erscheinende, um auf den folgenden wunderbaren Bericht die Aufmerksamkeit zu richten. — מַהְלְכִין ist wirklich Part. Aph., wie c. 3, 34. und nicht, wie Ch. B. Michaelis meint, Plur. von Part. Pa. מְהַלֵּךְ, so dass die Punkte versetzt wären f. מְהַלְּכִין. — Eben so wie c. 7, 13. בר אנשׁ ein solcher ist der von einem Menschen stammt, ein Mensch (da בר den Begriff der Abstammung ausdrückt), so muss auch בר אלהין ein Göttersohn ein solcher seyn, der von Göttern stammt, ein göttliches Wesen; nach der unbestimmten Ausdrucksweise sagt er aber nur „er glich ihm." Es bemerkt nun Hengstenberg S. 159, dass diese Bezeichnung nur dann erklärlich sei, wenn sich theogonische Vorstellungen bei denen nachweisen lassen, welche sich ihrer bedienen. Allein muss man darum zu den Babyloniern flüchten und bei diesen solche Vorstellungen nachweisen, um daraus den erwünschten Schluss zu ziehen, dass der Verf. mit den babylonischen Religionsideen genau vertraut war? Auch den chald.-hebräischen Mythen von den Göttersöhnen, 1. Mos. 6, 2 f., im Prolog zum Hiob u. s. f. liegen solche theogonische Vorstellungen (wie bei andern Völkern) zum Grunde, wenn sie sich auch im Dunkel der Mythe verlieren und sich nicht mehr namentlich machen lassen; denn man wird doch nicht, will man nicht dem biblischen Inhalt Gewalt anthun, mit Köster, Erläuterungen der heiligen Schrift S. 18., wiederum die בְּנֵי אלהים von solchen verstehen wollen: qui sibi Deorum filii videntur! (Vgl. Gesenius, Thes. p. 217. 12.) So erklärt sich der Ausdruck genügend bei einem Juden, der ihn aus den Schriften seines Volkes entlehnte und man wird keineswegs daraus folgern dürfen, er sei mit der theogonischen Vorstellung der Babylonier, wonach man die niedern Gottheiten als von den oberen erzeugt betrachtete, vertraut gewesen. Den Göttersohn nennt er v. 28. einen Boten oder Engel (מַלְאֲכֵהּ דִּי אֱלָהָא), insofern nach späterer jüdischer Ansicht (vergl. c. 4, 10. 14. c. 10.) solche göttliche Wesen als Schutzgeister gedacht werden, die der Höchste zu ganzen Völkern oder einzelnen Menschen als Boten sendet; dies war schon jüdischer Glaube zur Zeit des Verfassers. Ihm aber (mit Hävernick) die Kenntniss der babylonischen Vorstellung (Gesenius z. Ies. I. 333.) von den berathenden Göttern (*θεοὶ βουλαῖοι*) unterzuschieben, wäre (vergleiche zu 2, 11)

Thüre des brennenden Feuerofens. Er hub an und sprach: Schadrach, Meschach und Abednego, Knechte des höchsten Gottes, gehet heraus und kommt! Da gingen Schadrach, Meschach und Abednego mitten aus
27. dem Feuerofen *y)*. Und es versammelten sich die Sa-

auch hier zu weit gegangen. — Die spätern Hebräer dachten sich solche göttliche Wesen, wenn sie auf Erden erscheinen, mit einem nur Menschen ähnlichen Körper bekleidet (c. 8 und 10.), obwohl in früherer Zeit (Gen. 6.) mit einer völlig irdischen Natur. Da man ihnen aber auch geistige Gottähnlichkeit beilegte, so vergleicht Hävernick zu den Worten: „die Gestalt der vierten gleicht einem Göttersohn" unpassend den Ausspruch des Homer (Il. 24, 258): „Hektor war ein Gott (*θεὸς*) unter den Männern, und schien eines Gottes Sohn zu seyn." Dort ist nur von einem Gottähnlichen Menschen die Rede. — Die falsche Uebersetzung des Aquila und Theodotion *ἡ ὅρασις ὅμοια υἱῷ θεοῦ*, Vulg. species quarti similis filio Dei veranlasste mehrere KVV. (auch den Chrysostomus) und ältere Ausleger hier den *λόγος* (מַלְאַךְ אֱלֹהִים) zu verstehen. Allein die Juden und Christen dachten niemals, dass der Messias, ehe er wirklich erschienen, schon als Bote zu ihnen gesandt werde. S. Anm. zu 8, 16. Richtig Hieronymus: speciem autem quarti quem similem dicit filio dei, vel Angelum Domini debemus accipere, ut LXX. transtulerunt (Auch Cod. Ambros. Itala Vet. ap. Sabbatier); vel certe ut plerique arbitrantur dominum Salvatorem. Sed nescio quomodo rex impius Dei filium videre mereatur. Ergo juxta Symmachum qui interpretatus est: Species autem quarti similitudo filiorum, non dei, sed deorum, angeli sentiendi sunt, qui et dei et deorum vel Dei filii saepissime nuncupantur.

y) In תְּרַע ist hier die untere oder Seitenöffnung des Ofens gemeint, durch welche der König das Schauspiel ansah. Uebrigens ist uns die Form dieser Oefen unbekannt. — עַבְדוֹהִי דִּי אֱלָהָא עִלָּאָה diese Anrede an die Bekenner des Jehova auch v. 32. c. 6, 21. und im Munde der Juden selbst wird er אֱלָהָא עִלָּאָה genannt 4, 14. 21. f. 5, 18. 21. 7, 25. Auch Heiden nennen den Jehova so, wenn sie Glauben an denselben äussern. Z. B. Esr. 1, 2 Cyrus 2. Macc. 3, 31. die Syrer, Marc. 5, 7, Luc. 8, 28. ein Heide, der *υἱὲ τοῦ ὑψίστου* schreit und Apostelg.

trapen, die Vorsteher, die Stadthalter und die Räthe des
Königs; sie sahen, dass das Feuer nicht Gewalt gehabt
hatte über die Leiber dieser Männer und das Haar ihres
Hauptes nicht verbrannt war, und ihre Beinkleider sich
nicht verändert hatten und der Geruch des Feuers sie
nicht durchzogen hatte *z)*. Es hob Nebucadnezar an 28.

7, 48. die Bauchrednerin zu Philippi, eine Heidin. Es liegt in dem Ausdruck hier zunächst das Bekenntniss, dass Jehova erhaben sei über die Welt und die Götter der Heiden. In zum Theil anderm Sinne (vgl. Baumgarten Crusius Bibl. Theol. S. 167) ist der Name אל עליון auch in den hebr. Schriften oft wiederkehrend, im Munde der Israeliten besonders auch wenn sie mit Heiden sprachen. Auch die Griechen nannten den Jupiter ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος, insofern er über die andern Götter herrscht, thronend auf dem fabelhaften Götterberge des Nordens. (Pindar, Nem. Od. 1, 90.) vgl. im Munde des babylon. Königes Jes. 14, 14. Apostelg. 16, 17. So ist er auch der Göttername des Melchisedeck (1 Mos. 14, 18. ff.) und Bileam, der Mesopotamier, heisst 4 Mos. 24, 16: ידע דעת עליון. Statt עלי (immer von Gott gesagt), wie das K'ri, hat das C'tib überall st. emph. עליא (ܥܠܝܐ).

z) מתכנשין· Ἀμμωνίῳ. Ὡς ὁρῶντες θαῦμα παράδοξον συνέτρεχον. חזין. „Sie sahen jene Männer, dass das Feuer nicht Gewalt gehabt hatte über ihre Leiber," verschränkt, f.: „Sie sahn, dass das Feuer nicht Gewalt gehabt hatte über die Leiber dieser Männer." Sie alle belehrten sich also durch den Augenschein, die Sache beruhe nicht auf der Aussage eines Einzigen. — Richtig bemerkt Hävernick: die vier Sätze: ihre Körper waren unverletzt — ihre Haare waren nicht versengt — ihre Kleider nicht verbrannt — kein brandiger Geruch an ihnen zu entdecken, bilden eine Gradation der Rede, und sind in fast dichterischen Ausdrücken gehalten." — וסרבליהון לא שנו „ihre Beinkleider waren nicht verändert" nämlich durch das Feuer. Bertholdt: „Die weiten Hosen von leichtem Zeuche konnten auch am ersten von den Flammen ergriffen werden, darum nennt er naiv sie vor Allen andern Kleidungsstücken." — ריח נור· vergl. ריח מים Hiob 14, 9.

und sprach: Gepriesen sei der Gott Schadrachs, Meschachs und Abednegos, welcher seinen Boten gesendet und errettet hat seine Knechte, die sich auf ihn verlassen und so den Befehl des Königs übertreten und ihre Leiber Preis gegeben haben, dass sie nicht dienen und anbeten möchten irgend einen Gott, ausser ihren
29. Gott *a)*. Und von mir ist (hiemit) ein Befehl gegeben: dass jegliches Volk, Nation und Zunge, welches Lästerung sprechen wird gegen den Gott Schadrachs, Meschachs und Abednegos, in Stücken gehauen und sein Haus dem Moraste gleichgemacht werden soll; alldieweil kein anderer Gott ist, welcher zu retten vermag
30. wie dieser *b)*. Dann erhob Nebucadnezar, der König

a) אלההון די שדרך der Gott jemandes, d. i. der Gott den Jemand verehrt, sein *θεὸς ἐπιχώριος*. Hier heisst nun der höchste Gott, der Gott der Juden, der Gott Schadrach's u. s. f. im Gegensatz zu den Götzen und weil er sich an ihnen so eben vorzugsweise bewährt hat. — הִתְרְחִצוּ f. הִתְרְחֵצוּ. — וּמִלַּת מ׳. Das וְ ist auch hier folgernd: und so. Grade das Vertrauen auf Jehova war der Grund, dass sie das Gebot des Königs umgingen. שנא hier wie Esr. 6, 11. für umgehen, übertreten (ein Gebot), wofür Esr. 4, 5. הפר und Jes. 24, 5. חָלַף. — Statt גֶּשְׁמֵיהוֹן, was alle Vss. ausdrücken, K'ri im Sing. גֶּשְׁמְהוֹן.

b) ומני שים טעם und von mir ist (nämlich hiemit) ein Befehl gegeben, d. h. das was ich nun so eben ausspreche, soll von Allen als ein Befehl geachtet werden und ich will es von Allen als schon gegeben beachtet wissen. Vgl. v. 10. 6, 27. Esr. 6, 8. 11. — Das C'tib שלה und K'ri שלו unterscheidet blos eine orthographische Verschiedenheit; denn das C'tib ist nicht שָׁלָה oder שָׁלְה auszusprechen, wie die Wbb. wollen, auch nicht שָׁלֶה, wie Hävernick meint, sondern שָׁלֶה (Buxtorf Lex. talm. f. 2404), dagegen das K'ri der gewöhnlichen Schreibart שָׁלוּ f. (שָׁלוּת) wie 6, 5. Esr. 4, 22. 6, 9.

den Schadrach, Meschach und Ahednego zu Ehren in der Provinz Babel *c)*.

31.

שלה Irrthum, Vergehen, Frevel. (שְׁלָה ; hebr. שְׁגָגָה, שְׁנַג) LXX. Theodot. Syr. Vulg. Lästerung, und richtig, da hier eine Hindeutung auf die Lästerungen Gottes durch den Antiochus (c. 7, 8.). Auch das אֲמַר deutet darauf. — כדנה kann auf אלהּ zurückgehn; es wäre die Form des st. emph., wie 2, 43. 6, 29. Aa. fassen דנה als fem. secundum hoc gleich ita, wie Vulg. Theod οὕτως. Denn nach der Präpos. כ ist דנה das fem. oder neutr.; vergl. 2, 10. Jer. 10, 11. Esr. 5, 7. Aehnliche Bekenntnisse aus dem Munde der Repräsentanten des Antiochus c. 2, 47. 4, 31. ff. Vgl. 6, 27. 28. —

c) Der Ausdruck הצלח ist ganz allgemeiu: „er machte sie glücklich," d. i. erhob sie zu Ehrenstellen; Ch. B. Michaelis meinte: zu höhern Ehrenstellen als sie früher schon besessen hatten. Hävernick: er setzte sie in die schon früher besessenen Aemter (2, 49. 3, 12.) wieder ein. So nach Ludov. de Dieu: (in pristinum statum bonum) restituit und er vergleicht den Gebrauch des Arab. صَلُحَ. Gal. 6, 1. اصلحوه restituite eum, instaurate eum spiritu humilitatis. Vgl. Mat. 4, 21. Hier steht 6, 29. הצלח in intransitiver Bedeutung f. prospere egit. — Nach במדינת בבל hat Theodot. noch einen willkührlichen Zusatz.

Capitel III, 31.—IV, 34.

Nebukadnezars Traum und Fall.

Nebukadnezar selbst meldet in einem Schreiben an seine Unterthanen eine wunderbare Begebenheit, die ihn zur Anerkennung des höchsten Gottes und Demüthigung vor demselben gebracht habe. Er selbst erzählt, wie in einem Traumgesichte ihm ein Baum erschien, welcher stark und kräftig war, seine Zweige über die ganze Erde ausbreitete und allen Nahrung und Schutz gab. Aber ein Engel sei vom Himmel herabgestiegen, habe verkündigt, der prächtige Baum werde umgehauen werden, nur ein Wurzelstamm werde stehen bleiben, mit Eisen umklammert, um ihn also vor völligem Untergange zu bewahren und so solle er eine Zeit lang verbleiben. Nebukadnezar erzählt weiter, er habe den Daniel, dem er den Traum vorgetragen, um die Deutung desselben befragt. Daniel deutet den Baum auf den hochmüthigen, von Gott sich lossagenden Nebukadnezar und verkündigt ihm ein langes Elend und einen thierischen, verrückten Zustand, in welchen er verfallen solle, darum möge er sich alsbald bekehren und seine Schuld durch Barmherzigkeit gegen die Leidenden büssen, vielleicht bleibe dann die Strafe aus. Nebukadnezar wendet aber die gegebene Frist zur Busse nicht an und nach Jahresfrist beharret er noch in gleichem Uebermuth wie zuvor. Da bricht plötzlich das Gericht herein, das ihm nun, als nahe bevorstehend, abermals eine himmlische Stimme ankündigt. Nebukadnezar verfällt in Tollheit, lebt in der Wildniss und verwildert dem Thiere gleich. Nach Verlauf der über ihn verhängten Frist, wendet sich aber sein Herz allmälig zur Frömmigkeit und Demuth, da kehrt sein Ver-

stand zurück, er giebt dem Jehova allein die Ehre und nun wandelt sich plötzlich auch sein Schicksal. Die Grossen seines Reichs suchen ihn auf, er wird über sein Reich wieder eingesetzt und Nebukadnezar schliesst mit dem Bekenntniss, dass Jehova den von Gott losgerissenen Hochmuth der Sterblichen zu demüthigen wisse.

C. 3, 31—33 gehört anerkannt als Anfang zu c. 4; dahin bezog diese Worte auch schon Hieronymus. Der Cod. Chis. hat vor c. 3, 31. (98) die Worte Ἀρχὴ τῆς Ἐπιστολῆς, welche aber im Cod. Syr. Ambros. fehlen. Schon Porphyrius, wie Hieronymus zu c. 3, 31. berichtet, leugnete die Aechtheit des Briefes und die Erzählung von dem siebenjährigen Wahnsinn Nebukadnezars. Origenes und Hieronymus wussten kein Zeugniss der alten Geschichtsschreiber aufzubringen, welches diese Erzählung auch nur einigermaassen verbürgte und ersterer erklärte sie daher allegorisch vom Falle des Satans, letzterer zu 4, 1. beruft sich seltsamer Weise auf die griechische und römische Fabel, indem er meint, die Gestalten der Scylla und Chimära, der Hydra und der Centauren u. s. w. seien um vieles wunderbarer gewesen als die Gestalt in welche Nebukadnezar verwandelt wurde. Lauter Annahmen, die auf Missverständnissen beruhen. Vgl. zu v. 30. Anm. f. Möchte auch der Zustand, in den hier Nebukadnezar versinkt, erklärbar seyn, so findet sich doch bei keinem Schriftsteller die Andeutung eines Ereignisses, das solche Veränderungen im Reiche hätte hervorbringen müssen, dass keiner der die Regierung jenes Königes auch nur kurz zusammenfasste, sie hätte unberührt lassen können. Josephus Ant. X, 10, 6. erzählt die Geschichte nur nach unserem Verfasser, ohne irgend andere Quellen vor sich zu haben; in dem Fragmente aus Berosus über den Nebukadnezar Jos. a. a. O. X, 11, 1. findet sich nichts was darauf hinzielte. Bero-

sus bei Jos. c. Apion. 1. §. 20. erzählt, dass Nebukadnezar nachdem er die babylonische Mauer zu bauen begonnen, in eine Krankheit gefallen und gestorben sei (*Ναβουχοδονόσορος μὲν οὖν μετὰ τὸ ἄρξασθαι τοῦ προειρημένου τείχους, ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν, μετηλλάξατο τὸν βίον*); er sagt offenbar nichts mehr noch weniger als, dass Nebukadnezar nach einer Krankheit sein Leben beschlossen habe. Die Vertheidiger der Authentität unsers Edictes behaupten nun aber, *ἀῤῥωστία* bei Berosus bedeute eine langwierige Krankheit und es sei damit der im Daniel geschilderte Zustand gemeint; so J. D. Michaelis, Dereser, p. 241, Hengstenberg S. 106, nach dessen „ausgezeichnet gründlicher Ausführung" Herr Hävernick (S. 129.) die weitläufigere Beurtheilung jenes Zeugnisses füglich übergehen zu können vermeint. Wenn man nun einwendet, dass es von dem Vater des Nebukadnezar, der niemals wahnsinnig war, doch ganz ähnlich heisse: *Ναβουχοδονοσόρῳ συνέβη κατ' αὐτὸν τὸν καιρὸν ἀῤῥωστήσαντι μεταλλάξαι τὸν βίον*, so ist Hengstenberg mit der Antwort fertig: *ἀῤῥωστήσας* sei nicht so nachdrücklich als *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν*. Allein abgesehen davon, dass diese sprachliche Unterscheidung rein aus der Luft gegriffen ist, so hilft sie dem Kritiker auch nichts: denn, sonnenklar will Berosus vom Nabopolassar sagen, er sei krank geworden und an der Krankheit gestorben; so auch vom Nebukadnezar: er sei in Krankheit verfallen und daran gestorben; gesetzt nun, diese *ἀῤῥωστία* sei Wahnsinn gewesen, wovon aber nichts im Worte liegt, so widerspräche dieser Bericht doch immer noch völlig dem Buche Daniel, nach dessen Bericht, v. 33. Nebukadnezar geneset und wieder den Thron besteigt, wie ja Herr Hengstenberg (S. 106. Anm.) selbst bemerkt: „diese Worte kommen in dem unmittelbar nach der Rückkehr zur Vernunft erlassenen Edikte Nebukadnezars vor."

In den Worten des Berosus liegt nicht einmal, dass die Krankheit besonders merkwürdiger Art war. Es geht vielmehr hieraus und aus Allem, was Josephus sonst aus dem Berosus über den Nebukadnezar excerpirt, hinlänglich hervor, dass dieser chaldäische Schriftsteller von einer solchen Begebenheit nicht das Mindeste gewusst habe. Allein noch grössere Wichtigkeit legt man einer Stelle des Abydenus bei Euseb. Praep. Ev. IX., 41. und Chronicon arm. lat. I, 59. bei. Dieser berichtet, wie die Chaldäer erzählten, Nabuchodonosor sei damals, als ihn eine göttliche Begeisterung ergriffen, auf die Höhe seines Palastes gestiegen, und habe von da gerufen: Babylonier! ich verkünde euch ein Unheil, das nicht Belus noch Beltis abwenden mögen; ein Maulesel aus Persien wird kommen, und euch ein grausames Joch auflegen, und euch in die Knechtschaft bringen; möchte ich, ehe diese Unfälle mein Volk betreffen, meine Tage geendigt sehen! Als er diese Worte gesprochen, sey er aus dem Gesicht der Menschen verschwunden, eben wie früher die alte Semiramis. (*Εὖρον δὲ ἐν τῇ Ἀβυδήνȣ περὶ Ἀσσυρίων γραφῇ, περὶ τȣ̃ Ναβουχοδονόσορ ταῦτα. Μεγασθένης δὲ φήσι, Ναβουκοδρόσορον Ἡρακλέως ἀλκιμώτερον γεγονότα, ἐπί τε Λιβύην καὶ Ἰβερίην στρατεῦσαι. ταύτας δὲ χειρωσάμενον, ἀπόδασμον αὐτέων εἰς τὰ δεξιὰ τȣ̃ Πόντȣ κατοικίσαι. μετὰ δὲ, λέγεται πρὸς Χαλδαίων, ὡς ἀναβὰς ἐπὶ τὰ Βασιλήϊα, κατασχεθείη Θεῷ. ὅτε ὠδὴ,**) *φθεγξάμενος δὲ εἶπεν, οὗτος ἐγὼ Ναβουκοδρόσορος, ὦ Βαβυλώνιοι, τὴν μέλλουσαν ὑμῖν προαγγέλλω συμφορὴν, τὴν ὅτε Βῆλος ἐμὸς πρόγενος, ἥ τε βασίλεια Βῆλτις ἀποτρέψαι, Μοίρας πεῖσαι ὀσθενοῦσιν. ἥξει Πέρσης ἡμίονος, τοῖσιν ὑμετέροισι δαίμοσι χρεώμενος συμμάχοισιν· ἐπάξει δὲ δουλοσύ-*

*) Besser nach Scaliger *Θεῷ ὅτεω δὴ* zu lesen, wie auch die armen. Uebs.: diis quibusdam, in mentem ejus penetrantibus eamque occupantibus. Hengstenberg.

νην· οὗ δὴ συναίτιος ἔσται Μήδης, τὸ Ἀσσύριον αὔχημα. ὡς εἴθε μιν, πρόσθεν ἢ δοῦναι τοὺς πολιήτας, Χάρυβδίν τινα, ἢ θάλασσαν εἰςδεξαμένην, ἀϊστῶσαι πρόῤῥιζον· ἤ μιν ἄλλας ὁδοὺς στραφέντα φέρεσθαι, διὰ τῆς ἐρήμου, ἵνα οὔτε ἄστεα, οὔτε πάτος ἀνθρώπων, θῆρες δὲ νόμον ἔχουσι, καὶ ὄρνιθες πλάζονται ἔν τε πέτρῃσι, καὶ χαράδρῃσι μοῦνον ἀλώμενον· ἐμέ τε πρὶν εἰς νόον βαλέσθαι ταῦτα, τέλεος ἀμείνονος κυρῆσαι. Ὁ μὲν θεσπίσας παραχρῆμα ἐφάνιστο.) Dass Abydenus ein schlechter Schriftsteller sey, auf den man kein Vertranen setzen kann, giebt Hengstenberg S. 103., nach Niebuhr (kleine Schriften, I. S. 187. 203.) selbst zu, hier aber kann er ihn brauchen, daher seine Erzählung denn authentisch und den Hauptmomenten nach mit unserer Urkunde identisch seyn soll, in welcher Behauptung ihm schon Andere, so Dereser vorangingen. Die Punkte der Uebereinstimmung findet Hengstenberg S. 108. f. aber 1) in der Zeit- und Ortsbestimmung, indem nach Abyden Nebukadnezar nach Vollendung aller seiner Eroberungen von der Ekstase befallen wurde und dieselbe sich, was besonders merkwürdig sei, zuerst auf dem Dache seines Palastes, gerade wie in unserem Buche äusserte. 2) Nicht ausser Acht zu lassen sei es, dass Abyden den Zustand Nebukadnezars als von einem gewissen Gotte über ihn verhängt bezeichne (nach der Lesart θεῷ ὅτεω δὴ). Hieraus gehe nicht undeutlich hervor, dass die Chaldäische Tradition den Zustand Nebukadnezars nicht von einem der einheimischen Götzen, sondern von einem fremden Gotte ableitete. 3) Dasjenige, was zu Ende von Nebukadnezar als Fluchrede über den medischen König ausgesprochen werde: „möchte er sich in der Wüste herumtreiben, wo keine Städte sind, kein Menschentritt, wo wilde Thiere weiden, und Vögel irren, in Felsen und Klüften allein umherschweifend" stimme so auffallend überein mit dem, was in unserem Buche historisch vom Nebukadnezar berichtet werde,

dass man sich versucht fühle, entweder eine Verwechslung oder absichtliche Entstellung anzunehmen, die schon in der chaldäischen Tradition vorgegangen, oder eine falsche Auffassung derselben durch Abydenus." Soweit die scheinbar auffallende Uebereinstimmung auf die wir zurückkommen werden. Wie räumt Herr Hengstenberg nun aber die Widersprüche aus dem Wege? Das παραχρῆμα ἠφάνιστο soll auch nach ihm, billiger Weise, zwar aussagen, dass Nebukadnezar zu den Göttern aufgenommen sey, zugleich aber gehe daraus hervor, dass Nebukadnezar nach seinem Wahnsinn nicht lange mehr lebte, wodurch dann die Vereinigung der Nachricht des Berosus mit unserem Buche leichter und sicherer werde. Allerdings ein grosser Aufwand von Scharfsinn, nur ohne Bedacht verschwendet! Nach unserem Buche wird Nebukadnezar nach Genesung vom Wahnsinne „wieder über sein Reich eingesetzt und seine Macht grösser als zuvor," daraus erhellet ja also, dass, nach des Verf. Ansicht, der König nicht alsbald gestorben sey, denn seine Macht gelangte nun erst auf ihren höchsten Gipfel; er stellte diess Ereigniss also auch nicht in die Zeit nach Vollendung aller seiner Eroberungen! Dass der Verf. nicht meinte, Nebukadnezar habe nach seinem Wahnsinne nicht lange mehr gelebt, geht zudem aus dem ganzen Zusammenhange des Abschnittes hervor, denn, „sobald er erkannt hat, dass der Himmel herrsche," was ja v. 31. f. wirklich der Fall ist, soll er wieder glücklich werden und das Reich ihm verbleiben! Ganz dem Laufe der Dinge gemäss, meldet nun Berosus, Nebukadnezar sei endlich krank geworden und gestorben. Wie kann man also, ohne an den Quellen ungebührliche Gewalt auszuüben, behaupten wollen, Abyden stimme mit dem Berosus überein, insofern letzterer vom Wahnsinne rede und durch diese Mittelsperson werde eben die Vereinigung der Nachricht Abydens mit unserem Buche möglich! Das heisst doch

eine Leiter von Trugschlüssen hinaufklimmen! Abyden, wie wir sogleich sehen werden, redet nicht von dem Zustande Nebukadnezars, der in unserem Buche geschildert wird, Berosus aber eben so wenig, und nach unserem Buche endlich stirbt Nebukadnezar nicht gleich nach dem Wahnsinn, stimmt also auch darin nicht mit jenen Schriftstellern überein, gesetzt auch, es wäre bei ihnen von derselben Seelenkrankheit die Rede. Endlich aber die Hauptsache, in deren Betracht man sich auf den Abyden beruft, der Wahnsinn des Neb. wird ja gar nicht erwähnt? Hengstenberg (S. 107.) vgl. S. 317. entgegnet zwar, Wahnsinn und Weissagung hätten nach dem Begriffe des Alterthums in der engsten Verbindung gestanden. Allein wenn man auch einen Mantis im Zustande der Ekstase, auf der Stufe des Gefühls, für einen Rasenden oder Wahnsinnigen (מְשֻׁגָּע Jer. 29, 26. LXX. επιληπτος, 2 Kön. 9, 11.) halten konnte, der vom Geiste zu Boden geworfen werde, so ist der prophetische Furor doch noch von baarer Verrücktheit, worin wir hier den Nebukadnezar antreffen (v. 30.), himmelweit verschieden. Auch scheint Herr Hengstenberg gleich darauf selbst unzufrieden mit jener Auslegung und meint (S. 108.), „dass Abyden dem Nebukadnezar eine Weissagung in den Mund lege, erkläre sich leicht aus einer in der chaldäischen Tradition vorgegangnen Verwechslung und Vermengung zweier verschiedener Begebenheiten, des Wahnsinns, und der dem Nebukadnezar theils durch prophetische Träume, theils durch die Weissagungen des Daniel gegebenen Aufschlüsse über die Zukunft.“ Auf diese Weise kann man freilich aus allem alles machen, sie bedarf aber jener Freunde, welche solche Auslegung für die „umsichtige, gründliche und tiefe“ halten. Die Zeitbestimmung, die Schilderung des Zustandes selbst und das Schicksal, das den König darauf betroffen, wird bei Abyden und Daniel völlig verschieden berichtet: wie könnte darin

aber ein Hinderniss für die gläubige Kritik seyn? Man legt den rechten Sinn unter und freut sich seiner Gründlichkeit und Tiefe! Und wie steht es endlich um die beiden übrigbleibenden Angaben, worin beide Schriftsteller zusammentreffen, um die Ortsbestimmung und die Danielischen Anklänge in der Fluchrede über den Perser! Auch diesen mangelt es an aller Glaubwürdigkeit, denn nach allem, was bisher erörtert worden und auf Grund der schlechten schriftstellerischen Beschaffenheit des Abyden, müssen wir, mit Jahn Arch. II. 1. S. 214., die Sage des Abyden für ein spätes Machwerk halten, das zum Theil aus den Weissagungen c. 2 und 4., theils aus der Erzählung vom Wahnwitze Dan. c. 4. und endlich aus der Erklärung der unbekannten Schrift durch Daniel c. 5., zusammengesetzt ist. Wir billigen also nicht die Annahme von Bertholdt (S. 305. ff.), Bleek (S. 269.), Kirms S. 57. 62. dass dem Verf., obwohl das bei'm Abydenus Erzählte eigentlich von dem was in unserer Erzählung liegt, sehr verschieden sei, doch diese oder eine ähnliche Sage vom Nebukadnezar bekannt gewesen sei und ihm vorgeschwebt habe, man müsse nur zugeben, dass er sie zu seinem Zwecke ganz frei bearbeitet habe.

Die Annahme, ein geschichtliches Factum liege zum Grunde, ist also ganz unbeglaubigt, eben so bleibt es nur eine Vermuthung, dass eine Sage vorgelegen habe. Gegen die Authentität des Edictes sprechen ausserdem noch andere Angaben, welche Hengstenberg und Hävernick zwar zu rechtfertigen unternommen haben, allein Erfolglos, wie an Ort und Stelle ausführlich gezeigt worden ist. Dahin gehört v. 5. die Bemerkung: „Daniel, dessen Name Beltschazar" ebendas. „in dem der Geist der heiligen Götter." Vgl. auch die Engelvorstellungen die sich am besten aus dem Parsismus erklären lassen, v. 10. 14.; die Erlassung des Ausschreibens selbst und den Umstand, dass v. 25—30. der Verf. in den erzählenden Ton verfällt und nicht

mehr Nebukadnezar der Redende ist; vgl. zu v. 26.; ferner, dass Neb. betet, ehe ihm noch der Verstand zurückgekehrt ist, v. 31.; endlich den Zustand des Nebukadnezar selbst, indem man ihn während 7 Jahre lässt; vgl. zu v. 33. Um sich zu erklären, wie indess das Reich verwaltet worden sey, hat man freilich wiederum mancherlei Vermuthungen vorgetragen. Nach einigen sollen die Räthe (v. 33.) indessen das Reich regiert haben; Hieronymus zu Jes. 14, 9. (Opp. III. S. 114.) führt die Sage der Juden an, das Evilmerodach, während des Wahnsinnes seines Vaters, das Reich übel verwaltet habe und hernach vom Nebukadnezar, als dieser genesen, in's Gefängniss geworfen sei. Dieser Sage, welche auf falscher Erklärung von v. 14. beruht, folgt auch die LXX im Cod. Chis und Cod. Ambros.; daselbst spricht v. 28. die Stimme vom Himmel zum Nebukadnezar: „dein Reich" ἑτέρῳ δίδοται ἐξουθενημένῳ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ οἴκῳ σȣ. Nach Aa. soll Nitokris, die Gemahlin des Nebukadnezar, derweil unter seinem Namen regiert haben, und beide Sagen führt Ephraem S. zu v. 14. an. — Ausserdem finden sich nun noch deutliche Spuren von Nachahmung anderer biblischer Schriftstellen; so ist der ganze Traum v. 4. ff. nach Ez. 17, 22. ff. 19, 10. ff. 31, 3—18 componirt; v. 17. ist Nachahmung von 1 Mos. 41.; v. 33. erinnert an Hiob 42, 10. ff. u. s. w. Nur v. 27. bringt er eine Notiz vom Nebukadnezar bei, die ihm nicht aus den biblischen Schriften zugekommen seyn kann, aber sonst wohl allgemein bekannt war.

Wir behaupten auch hier, neben der prophetischen, die paränetische Tendenz unseres Abschnittes, mit Bleek S. 264: „die Erzählung soll dem syrischen Despoten drohend und warnend vorhalten, welches Loos ihn erwarte, wenn er in seinem Uebermuthe und seinem Frevel beharre; er selbst werde einst durch sein Unglück, das ihn als Strafe für seinen Uebermuth treffen werde, zur Anerkennung der Macht und

Grösse Jehovas unter den Menschen beitragen und nur, wenn er selbst reuevoll seine Schwäche und Abhängigkeit und Jehova als den König des Himmels und der Erde anerkenne, werde er in Ruhe sein Reich besitzen. Diese paränetische Tendenz ist an mehreren Stellen deutlich, f. V. 14. 22. 29. 31. 32. 34." Dagegen hat man hier nun wiederum geleugnet, Neb. sei das Vorbild des Antiochus, es fehle hier ja gerade das wesentlichste Moment der Aehnlichkeit, die Verhängung der Strafe um der Bedrängung des Volkes Gottes willen. So Kirms S. 66. Hengstenberg S. 118. Allein der Hochmuth der hier die Strafe nach sich zieht, begreift das Trotzen auf eigene Macht und Auflehnung gegen Gott in sich; wie diese ὑπερηφανεία μεγάλη in den Büchern der Makkabäer grade als Ursache des Verfahrens gegen das Volk Gottes angesehen wird, 1 Macc. 1, 23. 25., daher auch die Anhänger des Antiochus Ep. genannt werden οἱ υἱοὶ τῆς ὑπερηφανείας (1 Macc. 1, 47.), so wird auch hier mit der Rüge des Hochmuthes Nebukadnezars zugleich das tyrannische Verfahren gegen die leidenden Juden ausgesprochen, das ersieht man zudem aus v. 24., wo der Erlass der Strafe abhängig gemacht wird von der Barmherzigkeit gegen die Leidenden. Der Begriff des Uebermuthes wechselt in der Schriftsprache überhaupt mit dem des Frevels, der Sünde, welcher Art sie sei. Vgl. c. 5, 20., wo es vom Nebukadnezar, in Bezug auf unsere Begebenheit, heisst: ורוחה תקפת להזדה. Insofern also ist Nebukadnezar in Wahrheit ein Typus des Antiochus. Man darf dagegen nicht mit Hengstenberg a. a. O. einwenden, „dass Daniel sich selbst widersprechen würde, wenn er anderwärts dem Antiochus Epiphanes unbedingt den Untergang ankündigt, hier aber ihm die Aussicht auf Begnadigung eröffnen wollte." Die Abschnitte sind ja nicht zu einer Zeit verfasst; je weiter er in den Schilderungen vorrückt, um so bestimmter werden die Orakel (vgl. c. 2. mit c. 7. 8.), aber auch

um so drohender und feindlicher gegen den Antiochus. c. 2—6. haben mehr die Tendenz, die Macht des wahren Gottes, der Nichtigkeit der heidnischen Götter gegenüber, zu verherrlichen, daher hier noch die Aussicht auf Begnadigung gelassen wird, wenn der Tyrann sich jenem unterwirft, daher hier der Verf. noch das Bekehrungswerk treibt (c. 4, 24.). Als aber keine Hoffnung mehr bleibt, der Despot werde den Gott der Juden erkennen und sein Volk verschonen lernen, da tritt die Idee des Gerichtes und des Unterganges allein hervor. c. 7. 8. 11. — Endlich bemerkt Hengstenberg: „Es ist offenbar, was schon Kirms (S. 63.) recht gut ausgeführt hat, dass hier, so wie in allen historischen Abschnitten des Buches, Daniel so sehr eine Hauptrolle spielt, dass man zweifelhaft ist, ob er oder Nebukadnezar für die Hauptperson anzusehn sey. Wozu nun aber, bei dem angeblichen Zwecke des Verf., eine Person so sehr hervorheben, für die sich im Zeitalter der Makkabäer gar kein Gegenbild fand?" Allein Daniel ist c. 1. und 6. das treue Abbild der enthusiastischen, um ihres Gottes willen alles aufopfernden Makkabäer (1 Macc. 2, 17. ff.), wie c. 3. die Dreizahl der Gefährten. Ihr Beispiel soll den Zweifelnden und Wankenden zum Troste und zur Nachahmung vorgehalten werden. Da verlohnte es sich doch der Mühe, ihre Person hervorzuheben! In anderen Abschnitten ist Nebukadnezar, als Vorbild des Antiochus, die Hauptperson, vgl. c. 2. 4. 5. und an seinem Beispiele wird gelehrt, was den Tyrannen erwarte, wenn er sich nicht bessere. So ermahnt der Verf. seine Volksgenossen also durch Vorbilder, welche diese selbst repräsentiren; warnt dagegen den Despoten und tröstet dadurch zugleich sein Volk durch das Beispiel des Typus des Antiochus. In diesen Abschnitten tritt Daniel aber nur vermittelnd als Traumdeuter auf, überall ist das Schicksal des Nebukadnezar das Hauptmoment. Daniel gewinnt nur durch die Gabe der Weisheit und Weissagung, wie sie ihm

die Sage zuschrieb, persönliche Bedeutung. Da der Geschmack des Zeitalters forderte, dass die Weissagung in Visionen und Träumen gegeben werde, so war ihm dazu die Person des Daniel als Vermittler nothwendig, es rechtfertigt sich aber dadurch der Umstand, dass die Person des Daniel in den genannten Abschnitten nicht weiter typisch ist. Einzelne, seine Person besonders hervorhebende Umstände, z. B. dass er immer erst erscheint, wenn die Mager rathlos sind, bringt er bei, weil einmal der in der Sage gangbaren Vorstellung von Daniels Weisheit Genüge geschehen musste.

III. „Nebukadnezar, der König, allen Völkern, 31.
Nationen und Zungen, welche auf der ganzen Erde
wohnen. Heil euch in Fülle! *a)* Es hat mir beliebt die 32.
Zeichen und Wunder, welche der höchste Gott an mir
gethan, kund zu thun *b)*. Seine Zeichen, wie gross 33.

a) Der ganze erste Vers soll die Aufschrift des königlichen Ausschreibens bilden. Da es nicht Worte des Erzählers sind, so muss man die Lesart mehrerer MSS. לכל שלח oder לכל כתב, wie auch der Syrer liest, verwerfen. Das Einschiebsel ist aus Dan. 6, 26. hereingekommen. Die Ausschreiben, sowohl der Könige (Esr. 4, 17. 7, 12. 1 Macc. 15, 2. 2 Macc. 9, 19), als auch Untergeordneter, beginnen oft so, vgl. Dan. 5, 7. und die Apostol. Briefe. — די דארין בכל ארעא vgl. 4, 9. 19. — Statt ישׂגא mehrere MSS. die aram. Schreibart יסגא

b) אתיא יתמהיא, so auch 6, 28., wie häufig אֹתוֹת (ומֹפְתִים) נפלאות, *σημεῖα καὶ τέρατα* verbunden sind. Vgl. Baumg. Crusius, Bibl. Theol. S. 241. Eigentlich war es nur ein Zeichen und Wunder, wie es c. 4. erzählt wird, aber dieses enthält wieder mehrere Wunderzeichen: den wunderbaren Traum, die Deutung desselben, die ausserordentliche Erfüllung und den endlichen Ausgang. — די עבד עמי אל׳ על׳. Zu dem Ausdrucke vergl. Ps. 78, 4. 105, 5. Der höchste Gott, näml. der Gott den Daniel und seine Gefährten verehren, vgl. zu 3, 26. — שְׁפַר קדמי Vulg. Placuit mihi.

sind sie! und seine Wunder, wie mächtig! Sein Reich
ist ein ewiges Reich, und seine Herrschaft währet bei
1. Geschlecht und Geschlecht *c*)." IV. Ich Nebukadne-
zar lebte ruhig in meinem Hause, und glücklich in
2. meinem Palaste *d*): da schauete ich einen Traum, dass
er mich erschreckte und Gedanken auf meinem Lager

c) אתוהי כמה׳ Durch diesen Ausruf deutet er gleich auf das Ausserordentliche und Ueberwältigende des eben erfahrenen Wunders hin. רברבין praegrandia, ausdrucksvoller als רבין. — מלכותה מלכות עלם ושלטנה עם דר ודר v. 31. vgl. 7, 27. (2, 44.). So sprechen Henoch 9, 3. die Heiligen des Himmels zu dem Könige der Könige: „der Thron deines Ruhmes ist immer und ewig, und immer und ewig wird dein Name geheiligt und verherrlicht." עם דור ודור „bei Geschlecht und Geschlecht" d. h. so lange Menschengeschlechter dauern, durch alle Zeiten, was Klagl. 5, 19. לְדוֹר וָדוֹר. So kann עם auch im Hebr. vom zeitlichen Nebeneinanderseyn und der Dauer einer bestehenden Sache gesetzt werden. Vgl. 7, 2. (Ps. 72, 5. Neh. 5, 18. Esr. 1, 11. 5 Mos. 3, 33.) Ovid, Am I. 15, 16. Nulla Sophocleo veniet jactura cothurno cumque Sole et Luna semper Aratus erit.

d) Nach jenem Eingange c. 3, 31—33. folgt nun die Erzählung selbst. שלה הוית ich war (lebte) ruhig, s. v. a. glücklich und gesichert vor äusseren Stürmen. Der Verf. stellt den Vorgang in die letzten Regierungsjahre Nebukadnezars, als dieser seine siegreichen Kriegszüge vollendet hatte. Das Beiwort רענן ist schon mit Absicht auf das Bild vom kräftigen, üppig grünenden Baume v. 7. f. gewählt und steht oft als Bezeichnung des höchsten Glückes. Ps. 37, 35. 52, 10. 92, 15. Im Aramäischen findet sich das Wort nicht wieder. Schultens zu Hiob 15, 32.: רענן proprie usurpatur in profusa laxitate; unde רענן ut Epitheton invaluit Arborum laete crescentium et ramis prominulis ac propendulis superbientium. Id Arabibus أرعن a rad. رعن prominuit cum laxitate. Hinc geminata tertia רענן valde prominuit et propendit. Hoc in Arbore non virorem tantum, sed et vigorem summum supponit. — Theodot. εὐθαλῶν. So wird bei den griech. und lat. Dichtern ἀνθεῖν und florere gebraucht.

und Gesichte meines Hauptes ängstigten mich *e)*. Und 3.
von mir ward Befehl gegeben, vor mich alle Weisen
Babels herein zu führen, damit sie die Deutung des
Traumes mir kund thäten *f)*. Alsdann kamen herein 4.
die Bilderschriftkenner, Beschwörer, Chaldäer und
Nativitätssteller, und ich sagte ihnen den Traum; aber
seine Deutung thaten sie mir nicht kund *g)*. Zuletzt 5.
aber kam vor mich Daniel, dessen Name Beltschazar

e) חלם חזית „Abrupt um den Abstand des folgenden Zustandes von dem früheren anzuzeigen" Hävernick. Wie oft im Henoch (z. B. c. 13, 9.), so wird auch im Daniel nicht selten im Ausdruck abgewechselt und für dieselbe Offenbarung Traum (חלמא) und Gesicht (חזוי ראשא) angewendet; so auch 2, 28. 7, 1. — וידחלנני Der Traum war der Art, dass er ihn erschreckte. Die הרהרין sind weder Traumgedanken, Traumbilder, wie die WBB. angeben, noch Schreckgestalten, wie Hävernick will, sondern die Gedanken, die Einbildungen, die den Neb. nach dem Erwachen über den Traum beschäftigen. Parallel ist c. 2, 29. רעיונך על משכבך, wo wir aber unter רעיונין die Gedanken, die innere Regsamkeit zu verstehen hatten, woraus sich der Traum entwickelte. Vgl. hier v. 16. רעינהי יבהלנה, 5, 6. 10. Das Wort הרהר (auch הרהור) hat überall nur die Bedeutung von Bild, welches man sich von einer Sache in seiner Phantasie entwirft, Gedanke (Hartmann ling. Einl. S. 221. 17.) vom Zeitw. הרהר empfangen (im Geiste) daher sich etwas vorstellen. Das Folgende חזוי ראשי (vgl. zu 2, 28.) ist nicht parallel mit הרהרין, sondern, wie gezeigt, mit חלם. (Dagegen spricht nicht v. 7. חזוי ראשי על משכבי). Richtig also Vulg. et cogitationes in strato meo. Die Worte והרהרין על־משכבי fehlen bei'm Syr. ganz, Theodotion: ἐταράχθην ἐπὶ τῆς κοίτης μου, das wäre הרהרת von هَوْهَى هَوَّى horruit, und denselben Sinn drückt noch freier die LXX aus. — וחזוי ראשי יבהלנני, wie 7, 15.

f) ומני שים טעם 3, 10. — די פשר חלמא יהודענני 2, 5.

g) עללין, K'ri contr. עלין. Dieselbe Variante c. 5, 8.

nach dem Namen meines Gottes, und in welchem der Geist der heiligen Götter ist, und ich sagte ihm den
6. Traum *h)*. „Beltschazar, Oberster der Zeichendeuter,

h) Alle müssen erst rathlos erscheinen, damit die Gabe Daniels um so wunderbarer, die Rathlosigkeit der Wahrsager aber um so offenkundiger erscheine. Das ist der Grund, warum Daniel nicht sogleich mit den übrigen Magern, deren Vorsteher er doch war, vor den König kommt. Da er (nach c. 2.) schon als der beste Traumdeuter sich vor dem Könige gezeigt hatte, so würde es unerklärbar seyn, warum der König sich nicht sogleich an ihn erinnert hätte. Diess Bedenken veranlassen auch wohl die LXX, v. 3—7. auszulassen. Theodot. füllt die Lücke aus. Dieselbe Fiction c. 2. — וְעַד אָחֳרִין. Gesenius fasst die Form als neutr. des Adj.; allein dann sollte man erwarten אָחֳרִין auch erscheinen dafür immer die Formen אָחֳרָן und אָחֳרִי. Aquila und Symmachus sahen hier gleichfalls ein Adj.: ἕως ὃ ἕτερος εἰσῆλθεν ἐνώπιόν μου. Sie sprachen אַחֲרִין oder אָחֳרָן aus, wofür sich auch J. Dav. Michaelis entschei-det. Hieronymus bemerkt hiezu, Aq. Symm., auch Theodot. (in dem Cod. Vat. ἕως ἦλθεν) hätten collega übersetzt, daher die Vulg.: donec collega ingressus est. Dass er aber nicht meinte, sie hätten ἑταῖρος gelesen, wie einige ihm aufbürden, bemerkt schon richtig L. de Dieu: Existimavit enim idem esse quod Syrorum ܐܚܪܢ alius, ut sensus sit, donec alius quidam, qui et ipse esset divinationum hariolationumque peritus, adeoque ipsorum collega, intrasset coram me. collegam intelligit non regis, sed reliquorum sapientum et astrologorum. Auch L. de Dieu entschied sich für diese Auffassung. Richtig sah hier Hävernick, welcher anmerkt: „Wir halten uns nicht für berechtigt, von der masorethischen Lesart abzugehn. אָחֳרִין ist Pluralform, und das K'ri (אָחֳרָן) wollte blos andeuten, dass auch die abbrevirte Form im Chaldäischen sich, und zwar häufiger, finde; vgl. אִתַּיִן und אִתָּן, אִלֵּין und אִלֵּן, אִנֵּין und אִנֵּן. Der Plural, die Bezeichnung des Abstractums, bildet hier ein Adverbium, wie im Hebr. (Ewald, krit. Gr. S. 501.), und findet dann seine beste Erläuterung in dem ebenfalls so gebrauchten femininum אַחֲרוֹנָה postremum, Dan. 11, 29.“ So nun auch Graec. Ven. καὶ μέχρις ἐσχάτου, Jos. Jachiades עד שבאחרנה.

von dem ich weiss, dass der Geist der heiligen Götter in dir, und kein Geheimniss dir zu schwer ist! sage mir die Gesichte meines Traumes die ich gesehen und seine

Der Syrer hütet sich wenigstens vor einem Fehler und übersetzt kurz ܥܕܡܐ ܕܥܠ ܩܕܡܝ. — Hävernick meint, characteristisch sei der Zusatz: „der nach dem Namen meines Gottes Belts. heisst," weil in den babylonischen Provinzen der Name Beltschazar bekannter war, als der andere, und schwer sei dieser Zusatz zu begreifen als Zusatz eines späteren Juden! — Allein weil grade der unter dem Namen Daniel bekannte Prophet verherrlicht werden sollte, führt Nebukadnezar ihn auch unter diesem Namen auf und der Zusatz די שמה וגו ist nur gemacht, um gleichsam zu beschönigen, dass Neb. nicht, wie es doch zu erwarten stünde, den chaldäischen Namen schlechthin gebraucht. Bei den Gefährten Daniels fiel dieser Grund weg, daher werden diese auch überall mit ihren chaldäischen Namen benannt. Grade in diesem Zusatz, wie in dem folgenden „in dem der Geist der heiligen Götter" (mit Rücksicht auf c. 2, 11. s. daselbst die Anm.) liegt auch ein nicht geringer Beweis gegen die Authentität dieses Schreibens, denn wie konnte Neb., nachdem er doch, wie v. 34. aussagt, nun den einzigwahren Gott der Juden bekennt, noch in dieser Art auf seine Götter zurückkommen? Musste er nicht vielmehr, gemäss c. 2, 47., etwa sagen: „in dem der Geist ist des Gottes der Götter und des Herrn der Könige?" Man sucht diesen Widerspruch ganz nothdürftig und gezwungen durch das Schwanken und die Unbestimmtheit in der Ueberzeugung Neb. zu entschuldigen. Diese Ansicht beruht auf der Voraussetzung, dass Neb., so oft er sich auch bekehrt zu haben scheine, doch immer auf's Neue abgefallen sey. Allein schon ist bemerkt worden, dass jeder Abschnitt für sich als ein Ganzes besteht, und ohne Rücksicht auf eine frühere Erzählung anhebt. So will nun auch der Verf. v. 34. den Typus des Antiochus als völlig bekehrt und zur Einsicht gekommen darstellen, eben so wie c. 2, 46. 47. 3, 29. — Vgl. für den Ausdruck hier und c. 5, 12.: Esra 7, 25. אנת עזרא כחכמת אלהא די בינך. Nachgeahmt sind hier wiederum Worte des Pharao vom Joseph 1 Mos. 41, 38.: הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו.

7. Deutung *i)*. Und zwar waren die Gesichte meines Hauptes auf meinem Lager: Ich schauete, und siehe, ein Baum stand mitten auf der Erde, der war sehr

i) Vor dem Verse kann man לְמֵאמַר hinzudenken. Wenn die Worte jemandes direct angeführt werden, fehlt zuweilen auch im Hebr. das Wort אמר in der erforderlichen Form. Gesenius Lehrg. S. 850. — רַב חַרְטֻמַיָּא. Ein neuer Beweis, dass im Daniel c. 2. כַּשְׂדָּאִין nicht für Astrologen überhaupt, im späteren griechischen Sinne, steht. Wäre dieser, aus der Beobachtung, dass כַּשְׂדָּאִין an einigen Stellen statt aller Mager gesetzt ist, abgezogene Schluss richtig: so würde consequenter Weise folgen müssen, dass der Verf. auch חַרְטֻמִּין für Astrologen, Wahrsager überhaupt genommen habe; denn der hier רַב חַרְטֻמַיָּא heisst, wird c. 2, 49. רַב־סִגְנִין עַל כָּל חַכִּימֵי בָבֶל genannt. Diese Folgerung würde aber doch wohl Niemand machen wollen. חַרְטֻמִּין steht hier kurz statt aller übrigen Klassen der Mager. — דִּי אֲנָה יִדְעֵת דִּי־בָךְ. Ewald krit. Gr. S. 648. 3. Er hatte die Weisheit und besonders die Traumdeutergabe Daniels schon öfter erkannt. c. 1, 20. 2, 28. f. אֲנֵס hier: in Verlegenheit setzen, Mühe machen, unmöglich seyn. Der Grundbegriff Zwang, Beschränkung der Freiheit spricht sich in allen Bedeutungen von אֲנַס hebr. אָנַס aus. Hartmann, ling. Einl. S. 215. Vgl. Luc. 1, 37. *οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα.* Theodot.: *οὐκ ἀδυνατεῖ σε*, Vulg.: non est impossibile tibi. Syr. erklärend: ܠܳܐ ܡܶܬܥܰܛܰܠ ܡܶܢܳܟ. Im Hebr. steht so פלא 1 Mos. 18, 14. Sprüchw. 30, 18. — חֶזְוֵי חֶלְמִי — — וּפִשְׁרֵהּ. Das Traumgesicht und die Deutung desselben werden hier anscheinend als etwas verschiedenes getrennt; als ob Daniel sowohl den Traum selbst, als auch die Deutung desselben ansagen solle, wie c. 2. Das ist ja aber hier nicht der Fall, da Neb. den Traum selbst erzählt. Man muss die Worte nicht zu genau trennen; indem Daniel ihm die Deutung sagte, musste er sich ja auch auf das Traumgesicht selbst beziehen und dieses kennen. Schon dem Theodot. ist diess aufgefallen, und er übersetzt daher erklärend: *ἄκουσον τὴν ὅρασιν τοῦ ἐνυπνίου, ὃ εἶδον, καὶ τὴν σύγκρισιν αὐτοῦ εἰπέ μοι* und Vulg.: audi visionem somnii mei, quod vidi, et interpretationem ejus dic mihi. Diese Uebersetzung bestätigt auch die Ansicht, dass man aus unserer Stelle keinen falschen Schluss hinsichtlich

hoch *k)*; gross war der Baum und stark, und seine 8.
Höhe reichte an den Himmel, und er ward gesehen bis

der Auffassung von c. 2. machen müsse; denn Theodotion und Vulg. haben das richtig anerkannt, dass Daniel sowohl den Traum, weil dieser vergessen ist, als auch die Deutung ansagen solle. — Das Suff. in פִּשְׁרֵהּ geht auf den Hauptbegriff im Genitiv (חֶלְמִי) und nicht auf das Nom. reg. vgl. c. 2, 28.

k) Nun beginnt die Schilderung des Traumes aus dem Munde des Königes. Weitschattende Bäume, hohen Wuchses, als Symbol für Grosse und Mächtige, besonders der Könige zu denken, ist den alten Propheten schon geläufig, Jes. 2, 13. 10, 33. 34. 11, 1. Jer. 22, 15. Am. 2, 9. vgl. Richt. 9, 8—15. Es ist ein ächt orientalisches Bild und wir werden bei dieser Traumscene an den Xerxes erinnert, der (nach Herod. VII, 19.), ehe er den griechischen Krieg begann, im Traume sich mit einem Oelzweige umkränzt sah; die Zweige des Oelbaums, von dem er genommen, nahmen die ganze Erde ein und bald verschwand die Krone, die sein Haupt umgab. Mit Recht sagt man auch (Hävernick S. 138., Hengstenberg S. 355.): „das Bild sei auf babylonischem Grund und Boden erwachsen," aber nur, insofern der ganze Abschnitt augenscheinlich den Schilderungen im Ezechiel nachgeahmt ist, woraus sich das babylonische Colorit von selbst erklärt. Die Vergleichung von Ezech. 31, 3—18. 17, 22. f. 19, 10. f. setzt diess ausser allen Zweifel. — וחזוי ראשי על מ׳ (vgl. 2, 28.) bilden einen absoluten Satz (vgl. 1, 17. 2, 32.), wie auch das Athnach anzeigt. Richtig Vulg., aber mit Auslassung der Copula: Visio capitis mei in cubiti meo: videbam. Die Cop. וְ knüpft erklärend an: und zwar; v. 10. lesen wir in Stelle dieser Construction: חזה הוית בחזוי ראשי על משכבי ואלו. — אִילָן entspricht dem hebr. אֵלוֹן welches aber speciell Eiche bedeutet (Rosenmüller's Handbuch der bibl. Naturgeschichte, T. I. S. 232.), das aramäische Baum überhaupt. Wir nehmen gemäss v. 9. ff. בְּגוֹא im eigentlichen Sinne f. in medio terrae, wie Theodot. und Vulg.; der Ausdruck ist hyperbolisch, wie Hieron. zu v. 8. bemerkt: Haec omnia nos hyperbolice dicta debemus accipere, ad superbiam regis impii, qui tantum gloriatur in Jesaia (c. 14.), ut coelum se tenere jactet. So wird ja unter תֵּבֵל Jes. 13, 11. zunächst das chald. Reich verstanden, da es, wie vor ihm das assyrische,

9. ans Ende der ganzen Erde *l)*. Sein Laub war schön
und seine Frucht gross und Speise war an ihm für Alle;
unter ihm fanden Schatten die Thiere des Feldes, und in
seinen Zweigen wohneten die Vögel des Himmels, und
10. von ihm nährete sich alles Fleisch *m)*. Ich schauete

(Jes. 24, 4. 26, 9.) fast die ganze bekannte Erde begriff. Minder gut Cod. Chis. δένδρον ὑψηλὸν ἐπὶ τῆς γῆς, wo בְּגוא (wie im Hebr. בְּתוֹךְ) nur als bestimmtere Bezeichnung f. בְּ genommen ist.

l) רבה אילנא (andre Lesart אילנה). Dass der Baum sehr gross war, wurde schon v. 7. gesagt; hier wird es aber noch bestimmter ausgemalt. Ch. Ben. Michaelis meint, Nebukadnezar sähe den Baum allmälig wachsen und somit nun grösser werden als er v. 8. war. Diess würde passen, da der Seher oft die Gegenstände anfangs kleiner und nur allmälig zu ihrer bedeutenden Grösse anwachsen sieht, um die allmälig steigende Grösse und Macht der darunter abgebildeten Personen anzudeuten; vgl. c. 7, 8. 20. Allein zu dieser Annahme finden wir hier und im Folgenden nirgends eine Berechtigung. Der Verf. wiederholt nicht selten bei Anknüpfung eines neuen Satzes Gedanken und wörtlichen Ausdruck aus dem Vorigen. c. 5, 4. vgl. v. 3. — ורומה ימטא לשמיא. Hyperbolischer Ausdruck, der häufig vorkommt, 1 Mos. 11, 4. 5 Mos. 1, 28. 9, 2. Ps. 57, 11. 107, 26. Hiob 20, 6. So nennt Herod. II. 138. δένδρεα οὐρανομήκεα. Vgl. Hom. Odyss. V. 239 Matth. 11, 23. — וחזותה וגו' Vulg. et adspectus (prospectus) illius erat usque ad terminos universae terrae; d. h. Man konnte ihn überall auf der Erde, vom Aufgang bis zum Niedergange erblicken. סוף (v. 19. 6, 27. 7, 28.) auch im späteren Hebraismus für קֵץ. Pred. 3, 11. 7, 2. 12, 13. — Der achte Vers findet seine Deutung v. 19.

m) Der reiche Schmuck an Laub und Frucht des Baumes, der den Nebukadnezar abbildet, soll hier überhaupt nur die Pracht, den Reichthum desselben andeuten, wodurch alles seinen Schutz und seine Erhaltung findet. Beides wird v. 19. auch nicht weiter gedeutet und man muss sich hüten hier mit einigen älteren Auslegern zu sehr in's Einzelne zu gehn. Vgl. 2, 38. עפי ist nicht Zweig, wie Vatablus wollte, denn dafür findet sich v. 9. 11. 18. ענפ (syr.

in den Gesichten meines Hauptes auf meinem Lager, und siehe, ein Wächter und (zwar) ein Heiliger stieg

ܛܪ̈ܦܐ Ephraem I. 126. B.), sondern als Collect.: Laub, Laubwerk. Theodot. φύλλα, Vulg. folia. Es entspricht dem Hebr. עֳפִי (pl. עֳפָאִים), syr. ܥܘܦܝܐ. Letzteres ist, wie Lud. de Dieu richtig bemerkt, sonst auch Blüthe 1 Petr. 1, 24. Hebr. 12, 15., welche Bedeutung aber hieher nicht passt, da der Baum schon Frucht hat; es ist sonst auch foenum, herba, nach Ferrarius und so steht es für das hebr. חָצִיר Jes. 40, 6. Ps. 90, 16. — אב, über die Etymol. Gesenius Lex. man. p. 3. s. v. אבב, über das aufgelöste Dag. Winer chald. Gr. S. 19. Vgl. im Hebr. תְּבוּאָה. — שַׂגִּיא ist hier nicht viel, wie alle Vss., sondern, entsprechend dem vorangegangenen שַׁפִּיר, ist es gross, wie de Wette übersetzt. Dass der Frucht viel war, wird gleich im Folgenden gesagt: ומזון לכלא־בה. Das Makkeph könnte uns verleiten zu übersetzen: Und Speise (war) für alles (was) in ihm (war), etwa für alle Vögel im Baume. Allein richtiger bezieht man בה zu מזון: „Und Speise war an ihm für alles.“ Das Makkeph fehlt auch zudem v. 18. Erklärend steht am Ende des Verses: von ihm nährte sich alles Fleisch.“ — אַטְלֵל Schatten suchen, oder finden; umbram captavit. Hiob 40, 17. Targ. (von טלל beschatten ; צְלַל Neh. 13, 19.). — אפרי שמיא, insofern sie unter dem Himmelsgewölbe weg zu fliegen scheinen. In der Vision sind Menschen dadurch symbolisirt. Weil צפרין com. gen. ist, so wird es im C'tib construirt mit dem masc. יְדֻרוּן, im K'ri mit fem. יְדֻרָן; vgl. v. 18. צִפֲּרִין wird gewöhnlich abgeleitet von einem Sing. צִפַּר, (so Gesenius wieder im Lex. m. p. 873.) allein richtiger wohl von צְפַר oder צִפַּר, syr. ܨܶܦܪܳܐ, so dass das Dag. im 2 Radical sich durch den vorangegangenen kurzen Vokal in geschlossener Sylbe erklärt, so Gesenius Lehrg. S. 88., dem Winer Lex. p. 832. folgt. — בשר steht auch von thierischen Körpern (Hartmann linguist. Einl. S. 206.), so hier. Weil aber die Thiere hier Menschen symbolisiren, so ist בשרא constr. mit dem plur masc. gen. als Collectiv.

11. vom Himmel herab *n)*. Er rief mit Macht und also sprach er: Hauet den Baum um und schneidet seine

n) Bis jetzt (v. 7—9.) hatte er den Baum in seiner Kraft und Fülle gesehen, nun erscheint er ihm als einer, der umgehauen werden soll. — עיר וקדיש „ein Wächter und (zwar) ein Heiliger." Es ist nur eine Person gemeint, vgl. v. 14. 20., es war Einer, der ein Wächter, aber zugleich ein heiliger Wächter (קדיש ; קדוש 8, 13.) war. Die Cop. ו reihet wie καὶ (Luc. 21, 12.) den Zusatz näherbestimmend und erklärend an. Vgl. Jer. 36, 27. Klagl. 3, 26. 1 Sam. 17, 40. 28, 3. Ps. 68, 10. vgl. hier v. 22. 24. und c. 6, 10. Ewald krit. Gr. S. 654. Anm. 9. Durch diesen Zusatz wird der „Wächter" einem andern entgegengesetzt und zwar dem Unheiligen, Unreinen; קדיש haben wir also im sittlichlobenden Sinne „heilig" zu fassen; denn קדש, dessen eigentliche Grundbedeutung ist: Absonderung, Ausscheidung, steht auch von den zum Dienst erlesenen Engeln und Gott selbst, wo die Begriffe der Unnahbarkeit (2 Mos. 3, 5. 19, 12. 4 Mos. 4, 20.), der Unvergleichbarkeit und Erhabenheit über alles (Jes. 40, 25. f.), der Makellosigkeit (3 Mos. 11, 44.) und mithin des Zustandes der moralischen Reinheit und Vollkommenheit zusammenkommen. (Vgl. Thenius in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie (1832) II. H. 1. S. 131. f. Baumgarten-Crusius bibl. Theologie S. 290.). Diesen „heiligen" d. i. sittlichvollkommenen Engeln (daher später קדושים) und den unreinen andrerseits liegt also ursprünglich die dualistische Idee zum Grunde, welche, unbeschadet der Lehre von der Einheit Gottes, in dem späteren Hebraismus mehr als Bild, denn als Dogma erscheint. Wir kennen zunächst eine doppelte Quelle, aus der diese Vorstellung in das Judenthum übergegangen seyn kann. Auch hier (wie 3, 25. 2, 11.) finden Münter (Religion der Bab. S. 13.) Hengstenberg (S. 161.) und Hävernick eine ächtbabylonische Vorstellung und nehmen an, die Identität der עירין und der θεοὶ βουλαῖοι bei den Babyloniern sey erwiesen. Nach Diod. Sic. II. 30. (vgl. Gesenius z. Jes. II. 333.) hatten nämlich die Babylonier 30 (vielmehr 36) dem Laufe der fünf Fixsterne untergeordnete Götter, welche berathende (θεοὶ βουλαῖοι) genannt werden, deren eine Hälfte die Aufsicht über die Gegenden unter der Erde hat, die andere aber auf das sieht, was auf der Erde unter den Menschen und am Himmel vorgeht.

Zweige ab, schüttelt ab sein Laub und streuet seine Frucht umher, es fliehe das Wild unter ihm weg, und

Alle zehn Tage wird einer derselben, als Bote der Gestirne (*ἄγγελος τῶν ἀστέρων*) von den oberen zu den unteren, und ebenfalls ein anderer von den untern zu den oberen geschickt. Die *θεοὶ βουλαῖοι* erscheinen also als Rath und Boten der Götter und daraus würden v. 14., auch v. 10. 20. ihre Erklärung finden. Aber auch der Gegensatz der in וקדיש liegt, würde aufgehellt, denn (nach Görres Mythengeschichte der asiat. Welt I. S. 265.)“ nach dem Zeugnisse der arab. Schriftsteller war auch schon bei den sabäischen uralten Magiern (in Babylonien) die Lehre vom Gegensatze der Principien aufgenommen, wie es auch die Eintheilung der Gestirne in böse Sterne und gute Sterne als Grunddogma aller Astrologie für die Chaldäer erweiset. Alle waren sie einig, sagt Abulpheda, in der Annahme der Athanavia oder des Dualismus, nur darin wichen sie von einander ab, dass einige die Principien für gleichzeitig, die anderen durcheinander hervorgebracht setzten.“ Allein gemäss der Verbreitung der uralten magischen Lehre über den ganzen Orient, kann sich auch hier eine babylonische Vorstellung als verwandt ergeben, ohne doch eben die ursprüngliche Quelle zu seyn, aus der eine andere floss. Mit gleicher Wahrscheinlichkeit können wir behaupten, dass die Juden erst aus dem ausgebildetern Parsismus schöpften, da die Propheten des Exils die Lehre vom bösen Princip noch nicht kennen und der späterscheinende Satansbegriff dem Ahriman im Zendavesta entspricht. Wer wird bei den „heiligen Wächtern“ nicht an die Amschaspands des Zendavesta erinnert, „die Unsterblichen, Vortrefflichen, Herrlichen,“ welche man, von den sieben Planeten ausgehend, als die sieben ersten Himmelsgeister oder Intelligenzen verehrte, denen Ormuzd die Aufsicht über das Weltall anvertraute (Anhang z. Zendav. I. 239.), „welche wachen aus der Höhe über die Seele“ (Zend. v. Kleuker II. 257.), die mit der zweiten Ordnung der guten Genien, den Izeds, wachen, regieren und segnen (a. a. O. I. 16.)? Ihnen gegenüber stehen die bösen, verführenden, übelthätigen Genien für die Welt der Finsterniss in gleicher Anzahl, die Dews, zum Gegenkampf der Guten (Anhang zum Zendav. I. 240.); von ihnen befreien aber die Genien des Lichts (Zendav. II. 193.). Wer könnte hier die Uebereinkunft mit dem späteren Judenthume verkennen? Vgl. noch S. 176. f. Jedenfalls

halten sich beide Ansichten — möge man hier auf die alte Magerlehre, wie sie sich in Babylon oder in Iran ausbildete, oder auf den Parsismus zurückgehen — völlig die Wage und auf eine nähere Kenntniss babylonischer Vorstellungen Seitens des Verfassers, können wir nicht schliessen. — Der „Wächter" erscheint nun als ein Bote des wahren Gottes, er ist ein בר אלהין c. 3, 25. und zugleich מלאכה די אלהא c. 3, 28., denn das Gericht über den Nebukadnezar hält Jehova (vgl. 7, 9.), der auch über die Heiden herrscht. Der „Heilige" kommt als strafender Engel, wie Henoch c. 20, 4. „Ragnel, einer von den heiligen Engeln (Wächtern), welcher verhängt Strafe über die Welt und die Lichter." Er kommt aber auch als warnender Schutzgeist zu ihm, denn, im Falle er sich bessert, wird das Gericht vielleicht ausbleiben, v. 23. —

Das Wort עִיר (= Part. עֵר von עוּר evigilavit) bedeutet, wie schon angegeben, s. v. a. Wächter, weil die עירין an der Beaufsichtigung und Bewachung der Welt Theil nehmen und als solche auch über die Seelen der Menschen wachen; also Schutzgeister sind, welche Vorstellung auch c. 10, 13. 20. 11, 1. 12, 1. vorliegt und nicht mit Hävernick und Baumg. Crusius a. a. O. S. 284. zu 8, 13. geleugnet werden kann. Sie ist auch an unserer Stelle nicht zu verkennen, wie schon oben bemerkt worden ist. Schon der Name und die Ideen im Zendavesta sprechen dafür. Auch werden ja die עירין als immerwachende und schützende gedacht, da sie v. 14. als ein Rath der Gottheit erscheinen. Zu vergleichen ist, dass auch den Cherubim, als Symbolen der Wachsamkeit und Klugheit, Augen hinten und vorn zugetheilt werden, Ezech, 1, 18. 10, 2. So bildeten die Juden den Engel des Todes ab mit Augen hinten und vorn. Eisenmenger, entd. Judenth. I. p. 872.; dieselbe Vorstellung zeigt sich auch schon bei Sacharj. 4, 10. wo die Engel מְשׁוֹטְטִים בְּכָל הָאָרֶץ genannt und ihnen c. 3, 9. sieben Augen (שִׁבְעָה עֵינַיִם) zugetheilt werden. Apoc. 4, 5. heissen sie brennende Lampen. Pirke Elieser c. 4. oculi dei per universam terram vagantur, pars est ignis, pars grando. Vgl. Kaiseri Commentarius in priora Geneseos capita (Norimb. 1829.) p. 70. Ewald Comm. in Apoc. p. 138. 328. Diese Erklärung wird bestätigt durch Henoch c. 20, 1. wo die עירין heissen „Engel, welche wachen" und in den folgenden Ver-

sen wird das synonyme „(gesetzt seyn) über alles" dafür angewendet. Vgl. Hoffmann z. Henoch, S. 217. Gegen diese Erklärung, welche zudem durch die angeführte Stelle des Zendavesta unterstützt wird, in der es von den Amschaspands heisst: „sie wachen über die Seelen," schwindet sowohl die wunderliche des Theodoret, welcher zu unserer Stelle *ἐγρήγορος* durch *ἀσώματος* erklärt (*ἐγρηγορότα καλεῖ τόν ἄγγελον, ἵνα τούτου σημήνη τὸ ἀσώματον· ὁ γάρ σῶμα περικείμενος ὕπνῳ δουλεύει· ὁ δὲ ὕπνου κρείττων σώματος ἐλεύθερος*), als auch die ältere, von Cloppenburg vorgeschlagene und von L. de Dieu z. u. St. gebilligte, der sich wiederum Rosenmüller z. u. St. und Hävernick zuneigen, עִיר sei s. v. a. צִיר Bote, wie עָר für צָר, ארע f. אֶרֶץ. Hieronymus bemerkt nämlich schon: Consuetudo autem graeci latinique sermonis *Ἶριν* vocat, quae per multicolorem arcum ad terras descendere dicitur. Er schloss diess, so meint man, aus Hom. Od. XVIII, 6. wo es heisst: *Ἶρον δὲ νέοι κίκλησκον ἅπαντες, οὕνεκ' ἀπαγγέλλεσκε κιὼν ὅτε ποῦ τις ἀνάγοι*. Allein *Ἶρος* ist nicht aus dem Aramäischen עִיר; צִיר zu erklären (!), sondern aus dem Sanskrit. (î [lat. ire]. ir gehen machen, senden, Iris aus *ἰριδ-ς*, vgl. îritâ (die Gesendete); damit ist aber auch über die Meinung von J. Dav. Michaelis ad Cast. Lex. syr. p. 649., welcher das Wort vom arabischen عير profectus est, ableitet, entschieden. Merkwürdig wird endlich unsre Ansicht durch den Sprachgebrauch der Buches Henoch bestätigt, wo der Ausdruck Wächter nicht nur von den abtrünnigen Engeln vorkommt (1, 5. 10, 11. 13. 18. 12, 5. 14, 1. 2. 16, 1. 2.), und diese mit Rücksicht auf ihr früheres Verhalten selbst Wächter des Himmels (13, 11. 15, 1.), oder heilige Wächter heissen, sondern auch Bezeichnung ist der treu gebliebenen, nicht blos dem Namen nach, sondern auch in Wahrheit heiligen Engel. (c. 12, 2. 20, 1.) Vgl. Hoffmann z. Buche Henoch, S. 152. 218. Derselbe bemerkt: „die Behauptung Hävernicks (S. 141—2.), dass Wächter im B. Henoch den höheren, reinen Genien, in deren Gemeinschaft sich Gott befindet, entgegengestellt, und als die unreinen Wesen, die den Menschen verführen, gedacht würden, ist also nicht richtig." Es werden jene abtrünnigen, die Töchter der Menschen verführenden Göttersöhne (1 Mos. 6, 2.) auch bei griechischen Scribenten schlechthin *ἐγρήγοροι* (andere Form *ἐγρήγορες* in Cedreni Compend. Hist. p. 7. Testament. Nephtalin §. 3.) in Grabe Spicilegium patr. T. I. p. 213., genannt. Vgl. Test. XII. patr. in Fabric. Cod.

ps. V. T. p. 530. Suicer, thes. eccl. p. I. p. 37. ff. und 1003.; und Ephraem S. nennt sie, wo er gegen die Gnostiker eifert, in ihrem Sinne gleichfalls ܥܝܪ̈ܐ II. 455. F. 456. A. 546. A. Dass aber der Ausdruck Wächter an sich noch keine üble Nebenbedeutung habe, sondern „die Engel als Wesen bezeichne, welche die Aufsicht über irgend einen ihnen anvertrauten Gegenstand führen, gleichsam ihn bewachen" (sei's zum Segen oder zum Uebel), wofür ja auch unsere Stelle spricht, beweiset, ausser dem Gebrauche, den das Buch Henoch bald für gute, bald für böse Engel davon macht, noch das Beispiel des Barhebr. (Chron. p. 4, 2—5), der zu 1 Mos. 6. das Wort עירין aus dem Buche Henoch zwar überträgt, aber unpassend wie Ephraem (vgl. mein Liber de Ephraemi Syri arte hermeneutica, p. 36.) die בני אלהין von den frommen Söhnen Seths versteht und sie nennt ܥܝܪ̈ܐ ܘܒܢܝ̈ ܐܠܗܐ Wächter und Söhne Gottes. In der Historia dynastiarum compendiosa, ed. Pocock. p. 7. hat Barhebraeus dieselbe Nachricht wiederholt, lässt aber dort den Namen Wächter weg. So erklären nun auch schon mehrere Aeltere das Wort ἐγρήγορος (so bei Aq. und Symm.); Clemens Alexandr. Paedag. II. 9: Beati qui in ipsum (Deum) vigilant, seque ipsos adsimilant Angelis, quos nos Egregoros vocamus (vgl. Cotelerius ad Constit. Apost. VII. 12.). Hieronymus z. u. St. erklärt das von Theodotion beibehaltene Wort εἴρ: significat angelos, quod semper vigilent et ad Dei imperium sint parati. Ein Scholion des Cod. Alex. bei'm Theod.: Τὸ δὲ εἲρ οὐδὲν ἕτερον ἢ ἐγρηγορὸς καὶ ἄγρυπνος ἑρμηνεύεται. Comm. Varior. in Dan. ad h. l. Τὸ δὲ εἲρ ὀδὲν ἕτερον ἢ ἐγρηγορῶς καὶ ἀγρυπνῶν ἑρμηνεύεται. Polychron. zu v. 20. Τὸ μὲν εἲρ ἐστιν ἑβραϊκὴ λέξις· σημαίνει δὲ τὸ ἄγρυπνον καὶ ἄγγελον. Seine Erklärung des Zusatzes קדיש: ἅγιον καλεῖ, οἷον ἐξαίρετόν τινα παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους κεκτημένον τὴν φύσιν ist aber nicht richtig, da hier nicht die höhere Natur der menschlichen, sondern die sittlich heilige Beschaffenheit der verderbten entgegen gesetzt seyn muss. Das zeigt deutlich die Art der Anknüpfung jenes Zusatzes: und „zwar" ein Heiliger! Endlich giebt die LXX, obschon sie Klagl. 4, 14. (durch falsches Lesen des Wortes עִוְרִים verleitet) ἐγρήγοροι hat, es durch ἄγγελος wieder. Vgl. Montfaucon Hex. zu den beiden Stellen. — Uebrigens scheint im Buche Daniel den עירין wirklich ein höherer Rang in der En-

gelordnung angewiesen zu seyn (wie Gegentheils die Erzdews die ersten Diener des Ormuzd sind); hier ist der erscheinende Wächter, der קדיש zugenannt wird, ein Schutzengel, und so auch Gabriel, der Erzengel und Schutzengel, welcher c. 8, 13. קדיש heisst. Zudem gebietet er hier v. 11. den dienenden Geistern und Henoch c. 20, 2. f. erscheinen die Erzengel Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sarakiel, Gabriel als die heiligen Wächter. Theilweise also richtig Isidorus Pelusiota L. II. Ep. 177. *Εἰρ μὲν γὰρ τὸν τὸ κήρυγμα τῆς ἀποφάσεως ποιησάμενον ἔφησεν οἱονεὶ Ἀρχάγγελον. Εἰρ γὰρ ἑρμηνεύεται ἄγρυπνος· ἁγίους δὲ τοὺς τὸ δένδρον ἐκτέμνειν προσαχθέντας Ἀγγέλους.* In der Bemerkung, dass קדישין die niederen, dienenden Engel bedeute, irret er aber, da v. 14. קדישין mit עירין im genauesten Parallelismus stehn. Unpassend also bezieht sich Hävernick zu v. 11. auf die Erklärung des Isid. Pel. Einen höheren Rang in der Engelordnung weisen den עִירִין auch überall die Syrer an und unterscheiden sie von den מלאכים. So Ephraem I. 28. F. ܚܕ ܡܢ ܥܝܪ̈ܐ ܐܘ ܚܕ ܡܢ ܣܪ̈ܦܐ ܘܟܪ̈ܘܒܐ „einer von den Wächtern, oder einer von den Seraphim und Cherubim.“ Falsch ist hiezu die Bemerkung von H. Dav. Michaelis zu Cast. Lex. syr. p. 649., der Ausdruck Wächter stehe dort von gefallenen Engeln. Ephraem braucht ihn nur in diesem Sinne, wenn er die Meinungen der Gnostiker bekämpft (vgl. die oben angeführten Stellen), er selbst aber versteht nuter ܥܝܪܐ den Erzengel Gabriel (Luc. 1, 26.) I. 352. B., auch den ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ (Jes. 37, 36.) II. 39. C.; selbst Christus ist II. 400. B. ܥܝܪܐ ܕܐܥܝܪܢ der Wächter der uns erweckte. Anderswo unterscheidet er ausdrücklich die übrigen Engel und Wächter; so II. 330. D. ܫܡܝܢ ܡܠܐܟ̈ܐ ܘܥܝܪ̈ܐ ܡܫܡܫܢܐ vgl. Assem. Bibl. Or. I. p. 53. 59. wo die Wächter voran stehn, wie oft in den syr. Liturgieen. Vgl. Dissert. de titulo quo Danielis versio Theodotionea praenotatur, p. 127. edit. Rom., p. 306. ed. Götting. Michaelis in Cast. Lex. p. 648. Die Vergleichung mit der Stelle des Ephraem lehrt aber, dass aus dieser Stellung noch kein Schluss für die höhere Würde der Wächter (mit Hävernick) zu ziehen ist.

12. die Vögel des Himmels unter seinen Zweigen *o)*! Doch seinen Wurzelstamm lasset in der Erde und zwar in

Vgl. noch im Zabischen, wo ܥܝܪ̈ܐ von den höchsten Engelfürsten steht, Norberg Lexidion ad Cod. Nas. p. 173. Liber Adami II. p. 318. Aus allen diesen Stellen, besonders aus Ephraem's Werken, ergiebt sich zur Genüge, dass ܥܝܪ̈ܐ nicht im weiteren Sinne für gute Engel überhaupt (den bösen entgegengesetzt) stehen, wie Hävernick S. 143. der Chrestomathia syriaca, ed. Hahn et Sieffert, p. 210. nachschreibt. Aus Ephr. Opp. III. 129. B. 5. A. 254. D. ist diess unerweisbar; überall wird ein höherer Rang vorausgesetzt. — Ueber die עירין vgl. überhaupt Syncellus, ed. Paris p. 11. f.

Gesenius z. Jes. I. 667. II. 210. Rosenmüller Schol. in V. T. P. VIII. Vol. I. p. 228. J. G. Stickel Prolusio ad interpretationem III. cap. Habacuci P. I. Jen. 1827. p. 6. 7. Hoffmann zum Buche Henoch S. 153. 218. u. Aa. vergleichen hier passend die Vergleichungsweise, wonach die Propheten mit Wächtern verglichen werden (שֹׁמְרִים Jes. 21, 11. 12. 62, 6.; צֹפִים Jes. 52, 8. Jer. 6, 17.), weil sie gleich den Thurmwächtern im Kriege (Hab. 2, 1. ff.) nach Offenbarung über die Zukunft ausschauen und die Menschen zu ihrem Heile davon benachrichtigen. Gegen diese Vergleichung lehnt sich nun Hävernick S. 146. auf, und, indem er behauptet, diese Benennung der Propheten sei dem Engelnamen nicht ähnlich, verweiset er auf Baumgarten - Crusius bibl. Theol. S. 282. Anm. Allein dieser Gelehrte bemerkt dort nur „die Vergleichung der Propheten mit Wächtern hat einen ganz andern Sinn, als jener Engelname: Beobachter des Volkes und Verkündiger der göttlichen Gerichte.“ Beide uneigentlichen Bezeichnungen treffen darin zusammen, dass die Engelwächter im höheren Sinne über die Seelen der Menschen wachen und als Boten, so zur Strafe, als zum Segen, zu den Sterblichen gesendet werden.

נְחַת (vgl. v. 20.) f. נְחִת, nach der Form יְכִל 3, 17; so נְזִק 6, 3. יַקִּיר wovon יַקִּרְתָּא 3, 15. 17. 23. 26. oder יַקִּירְתָּא 3, 6. 21.

o) V. 11. wird auf den Nebukadnezar gedeutet v. 20—22. — Der Engel ruft mit starker Stimme (בְּחַיִל), damit der Ein-

Banden von Eisen und Erz, im Grase des Feldes; und vom Thaue des Himmels werde er ganz benetzet und mit den Thieren habe er Theil am Kraute des Feldes *p)*.

druck auf den Nebukadnezar um so mächtiger sei. Der Gottheit, oder anderen göttlichen Erscheinungen, wenn sie den Menschen anreden, wird, besonders in den spätesten Orakeln, eine starke Stimme zugeschrieben, zumal die Engel gleichsam als Herolde (vgl. zu 3, 4.) zu betrachten sind; 8, 16. 10, 6. Bald tönt die Stimme der Engel wie eine Drommete, Jes. 58, 1. Apoc. 1, 10., bald wie Volkshaufen, Jes. 33, 3. Dan. 10, 6., oder wie Wogen, Ezech. 1, 24. 43, 2. Apoc. 1, 15. 14, 2. 18, 1. 19, 6. 4 Esra 6, 17., bald wie Donner rollt, Apoc. 6, 1. vgl. Ps. 2, 5. 46, 7., bald wie ein Löwe brüllt. Apoc. 10, 2. Vgl. noch Ps. XXVIII. 2 Mos. VIII, 23. f. XXX, 30. וכן אמר 2, 25.: וכן אמר די vor der directen Rede. — גֹּדּוּ וגו׳ Er redet (unsichtbare) dienende Geister an. — אַתַּרוּ f. אַתְּרוּ, wegen ר. נְתַר entspricht dem hebr. נָבַל. — בַּדַּרוּ (בַּדְּרוּ), בדר ;בְּזַר und פְּזַר.

p) Das Verderben, welches dem Baume v. 11. allgemein hin angedroht ward, ist v. 12. 13. auf ein gewisses Maass beschränkt und auf eine bestimmte Zeit von 7 Zeiten begränzt. Diese Verse werden gedeutet v. 22—23. — עקר שרשוהי „sein Wurzelstamm, Wurzelstrunk," der über der Wurzel abgehauene Stamm, der in der Erde zurückbleibt, identisch mit שֹׁרֶשׁ עֵץ Hiob 14, 8., מַצֶּבֶת Jes. 6, 13. und גֶּזַע Jes. 11, 1. Der Syr. wörtlich: ܥܩܪܐ ܕܫܪܫܘܗܝ. Dass aber „Wurzelstamm" nicht ein Bild ist der geschwächten Dynastie des Nebukadnezar, die nach seinem Sturze noch (kurze Zeit) dauern wird, wie Hävernick (und schon Polychronius) annimmt, dass also diese Aehnlichkeit des Bildes mit Jes. a. aa. OO. nur scheinbar ist, ersehen wir deutlich aus v. 20—23. wo der Wurzelstamm, und was von ihm hier ausgesagt wird, einzig auf den gesunkenen Zustand der Person des Nebukadnezar gedeutet ist. Es wird also dem Baume noch die Hoffnung zu neuem Wachsthum und zu neuer Blüthe gelassen, d. h. wenn Nebukadnezar sich bekehrt, wird er im Glück und Besitz seines Reiches verbleiben. Erläuternd ist Hiob 14, 7. f. „dem Baume bleibet Hoffnung noch — wird er gefällt — dass er von neuem sprosse, und nie sein Sprössling schwinde u. s. f." Theodot. *φυὴ τῶν ῥιζῶν αὐτȣ͂*,

13. Sein Herz soll ferne von den Menschen umgewandelt
und ein Thierherz soll ihm gegeben werden, und sie-
14. ben Zeiten sollen über ihm vergehen *q)*. Auf der Ent-

Vulg. germen radicum ejus (zu עקר vergleiche dann Levit. 25, 47.), wie sie Jes. c. 11. גזע wiedergeben durch *ῥίζη* und surculus. Sie dachten also, wie einige Erklärer zu der Stelle des Jesaias, an das wilde Gesträuch, das aus den Wurzeln aufschiesst, sei der Baum nun abgehauen, oder nicht. Allein hier, wie dort, ist es unstatthaft an diess Bild zu denken. — שבק dem גדד v. 11. entgegengesetzt, grade wie *ἀφιέναι* dem *ἐκκόπτειν* Luc. 13, 8. — ובאסיר די־פרזל ונחש, noch hinzuzudenken שבקי, oder auch ein anderes Verbum, wie יהיה (Lud. de Dieu). Das וְ ist wieder „und zwar." Dass der Wurzelstamm mit Eisenbanden umklammert wird, geschieht, um ihn vor Sprüngen und Rissen und völligem Untergange zu bewahren. Die abentheuerliche Deutung: „Nebukadnezar soll in Ketten als Wahnsinniger geschlagen werden" widerlegt sich durch sich selbst. Uebrigens ist jetzt schon das Bildliche mit Eigentlichgesprochenem vermischt, wie sogleich im Verfolge dieses Verses und v. 13., wo die Züge nicht mehr auf das Bild, sondern nur auf das darunter Abgebildete passen. So wenn es heisst, dass der Baumstamm unter freiem Himmel bleiben solle, wo ihn der Thau benetzt, dass er zu den Thieren des Feldes sich gesellen und mit ihnen eine Kost haben solle. Der Verf. fällt in seinen Schilderungen oft so aus dem Bilde. — בדתאא די ברא Diese Worte sind noch zum Vorigen zu ziehen. דִּתְאָא (דֶּשֶׁא׃ דִּתְאָא), andere Lesart hebraisirend דִּתְאָה, vgl. v. 20. — ובטל שמיא vom Thau der aus den Wolken oder der Nebelluft fällt, 1 Mos. 27, 28. —

q) לבבה מן אנושא ישנ׳. Andere Lesart statt des hebraisirenden אֲנוּשָׁא hier אֲנָשָׁא wie v. 20. 30. im Text. Ch. B. Michaelis, Rosenmüller, de Wette fassen diese Worte: „Sein Herz soll verändert werden von den Menschen weg, d. h. so dass er nicht mehr menschlich ist," und ergänzen dann, (freilich ohne Noth) wieder לבב vor אנושא. So auch Vulg.: ab humano (i. e. ita ut desinat esse humanum) mutabitur. Allein einzig richtig, wegen v. 22. (לך טרדין מן אנשא und v. 30. (מן אנשא טריד) ist die Auffassung: fern von den

Menschen, ausgestossen von ihnen, soll sein Herz verändert, d. h. sein ganzes Inneres umgewandelt werden. So auch wohl der Syr., der wörtlich übersetzt ܘܠܒܗ ܡܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܢܫܬܢܐ wo Ephraem richtig erklärt: ܠܒܗܝܡܘܬܐ ܕܒܥܝܪܐ ܡܫܬܢܐ ܠܗ. Theodot. ἡ καρδία ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀλλοιωθήσεται. Die 3 plur. Peal יְשַׁנּוֹן ist durch die passive Wendung wiederzugeben, vgl. c. 2, 30. Ein Nominalbegriff wird aber auch im Hebr. nicht selten mit מִן neben einen anderen gesetzt, um ihn als einen weichenden und sich entfernenden zu bezeichnen. Ewald krit. Gr. S. 599. Falsch wollen Bertholdt und Dereser das מִן als Nota Genitivi fassen (wofür auch selbst noch Hartmann, ling. Einl. S. 354. für andere Stellen stimmt), was es aber weder im Hebr. noch im Chald. jemals ist. מִן behält immer den Begriff des Entfernens wovon, und will diesen hervorheben. Bertholdt beruft sich auf Schultens zu Sprüchw. 26, 7. Allein dieser hat die Meinung, dass im Hebr. מִן als Genitivbezeichnung stehe, selbst zurückgenommen in seinem Comm. in Prov. p. 340. — לִבַב חֵיוָא יִתְיְהִב לֵהּ. Der Satz erklärt das יְשַׁנּוֹן im Vorigen. Ein blödsinniger, wilder und grausamer Zustand, wie er den Thieren eigen, soll ihm werden. — וְשִׁבְעָה עִדָּנִין יַחְלְפוּן עֲלוֹהִי und sieben Zeiten sollen über ihm wechseln, d. i. vergehen, vgl. bei Homer: περιπλομένου ἐνιαυτοῦ. Hom. Od. XI, 247. עַל hat den Nebensinn des Lästigen, Beschwerlichen hier, denn es sind sieben schwere Zeiten; vgl. 9, 24. עִדָּן ist seiner Etymologie nach: bestimmte Zeit, vgl. zu 2, 21., wird aber nach der, in den späteren Orakeln beliebten, unbestimmten und umschreibenden Ausdrucksweise gebraucht für: Jahr, und zwar für ein volles Jahr, was man aus c. 7, 25. ersieht, wo עִדָּן nach v. 12. 22. ja eine abgemessene, namentlich gemachte Zeit bezeichnen soll, und aus dem synonymen מוֹעֵד c. 12, 7. und aus c. 8, 14., wo die beiden letzteren Zeitbestimmungen durch das gleichgeltende, aber bestimmte Zeitmaass von 1150 Tagen umschrieben werden. Dass der Verf. ferner auch oft an bestimmte Zeitverhältnisse denke und die Zahlen nicht als runde, sprichwörtliche verstanden wissen wolle (etwa ausgenommen c. 1, 14. 7, 5.), zeigen gleich die 12 Monate v. 26. die zehn Hörner des Thieres, c. 7. und manche andere Zahl- und Zeitangabe in unserem Buche, die mit den geschichtlichen Ergebnissen genau zusammentrifft, wobei man

also nicht an ungefähre, runde Zahlen zu denken hat. Und so also wahrscheinlich auch hier f. Jahr. Er braucht aber die Zahl sieben als eine heilige Zahl, wie sie es im ganzen Alterthum war; die heilige Zahl ist aber nicht immer eine runde, das zeigt ja deutlich die siebentägige Woche, die Zeitrechnung in der Mosaischen Constitution und Anderes. Vgl. M. Fränkel, Trifolium, (1832) „Ideen zur Zahlensymbolik der Alten“ S. 27., besonders S. 53. f. So verstanden nun auch schon viele Aeltere wie Theodoret zu v. 22. bemerkt, so auch LXX und Josephus, unter den sieben Zeiten sieben Jahre. Diese lange Zeit, während welcher Nebukadnezar in dem Zustande des Wahnsinns und der Verlassenheit gelebt haben soll, wünschten aber Andere abzukürzen, um die Sache minder unwahrscheinlich zu machen. Viele alte Kirchenscribenten verstehen nämlich unter den 7 Zeiten 3½ Jahre, so dass sie annehmen, nach einer gemeinen Rechnungsweise, die noch bei den Persern üblich, werde das Jahr in zwei Zeiten eingetheilt, indem dann der Frühling noch mit zum Sommer, der Herbst mit zum Winter gerechnet werde. So ausser Ephraem S., Theodoret zu v. 22., Chrysostomus (Opp. Montef. VI., p. 227. D.) auch Polychronius: *Σημαίνει δὲ ἔτη τρία καὶ ἥμισυ τοῦ καιροῦ ἢ εἰς χειμῶνα ἢ εἰς θέρος λαμβανομένου· ἐπειδήπερ καθολικῷ τινι λόγῳ εἰς δύο ταῦτα διαιρεῖται τὸ ἔτος, τοῦ ἔαρος καὶ μετοπώρου ἐν ἑκατέρᾳ τούτων ὥρᾳ παραλαμβανομένου· ἐπείπερ καὶ ἀρχή τις ἀκρότητος, τὸ μὲν ἔαρ τοῦ θέρους, τὸ δὲ φθινόπωρον τοῦ χειμῶνος.* Ammonius im Comm. varion ad. v. 13. *Ἑπτὰ καιροί· Τρία ἥμισυ ἔτη· οἱ γὰρ Πέρσαι ἕως τῆς νῦν τὸν ἐνιαυτὸν εἰς δύο διαιροῦσιν, εἰς χειμῶνα καὶ θέρος· τὸ ἔαρ χειμῶνι συζευγνύντες, καὶ τῷ θέρει τὸ μετόπωρον.* Bei dieser Erklärung, die auch Dereser S. 241., aber ohne weitere Aufhellung, annimmt, ist an die beiden heiligsten Feste der Perser, das Frühlingsfest (Neurûz) und an das Herbstfest (Mihrgân oder Mithrasfeier) gedacht, die also gleichsam das bewegliche Sonnenjahr (von 365 Tagen) theilen. Vgl. Zendavesta, von Kleuker I. 51. Ideler Handbuch der math. und techn. Chronologie, II. S. 545. Sie erweiset sich jedoch als falsch, da sie in vollem Widerspruch steht mit c. 7, 25. (vgl. 12, 7.) wo „eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ auch 3½ Jahre ausmachen und jene Ausleger stehen mit sich selbst im Widerspruch, wenn sie c. 7. und 12. richtig 3½ Jahre erklären. — Herr Hävernick geht von dem Trugschlusse aus, dass hier wirklich ein Chaldäer rede; ערנים stehe hier also im astro-

scheidung der Wächter beruht dieser Ausspruch und dem Gebot des Heiligen der Beschluss, bis dass die Lebendigen erkennen, dass der Höchste herrschet über das Königthum der Menschen, und wem er will, es verleihet, und den Niedrigsten der Menschen darüber
setzet *r)*. Einen solchen Traum schauete ich, ich der 15.

logischen Sinne, wie tempora bei Juv. Sat. VI, 568., für gewisse wichtige, durch Constellation berechnete Zeitepochen. Allein einmal, gäbe das hier gar keinen Sinn, zum andern aber, wer bürgte dafür, dass diese 7 Zeitepochen kürzere Zeit gedauert hätten, als sieben Jahre? Was wäre also dadurch gewonnen? Endlich ist unerweisbar, dass Zeiten, in diesem astrologischen Sinne gefasst, im A. T. vorkommt. Esth. 1, 13. sind ידעי עתים „die sich auf Zeiten verstehen" nicht Astrologen, wie selbst Gesenius und Winer u. d. W. עת annehmen, sondern offenbar die Staatsräthe des Königes v. 13—15. Es sind also diejenigen, welche wissen „was es an der Zeit ist," die der Zeit- und Staatsverhältnisse Kundigen. 1 Chron. 12, 32. wo die Issaschariden erwähnt sind als ידעי בינה לעתים. sind es gleichfalls diejenigen, „welche wissen, was es an der Zeit ist," welche Einsicht haben in Staats- und bürgerliche Angelegenheiten, gleichsam Politiker. Das ersieht man aus v. 25. wo die Tapferkeit der Simnoniten, aus v. 30., wo der glorreiche Name der Ephraemiten, aus v. 33., wo die Eintracht der Sebuloniten gepriesen wird. Nirgends ist dort von eigentlich wissenschaftlichen Kenntnissen die Rede.

r) In der dichterischgefärbten Sprache findet sich wie v. 33. ein vollständiger Parallelismus in den beiden ersten Gliedern:

בגזרת עירין פתגמא
ומאמר קדישין שאלתא

Lud. de Dieu, Winer, de Wette, welcher übersetzt: „Beschluss der Wächter ist solches und Ausspruch der Heiligen dieses" nehmen פתגמא und שאלה im Sinne von דבר res. Sprachlich ist die Auffassung von פתגם vollkommen gerechtfertigt, denn ganz falsch behauptet Hävernick, diese Bedeutung widerspreche krass dem constanten Gebrauch des Wortes und es liessen sich im Chaldäischen keine genügenden Belege dafür vorbringen. Allein dass פתגם wirklich für דבר res stehen

König Nebukadnezar, und du, Beltschazar, sage die Deutung, alldieweil alle Weisen meines Reiches, nicht ver-

könne, beweisen 2 Mos. 18, 26. Richt. 18, 28. Koh. 8, 3. Ps. 141, 4. Targum. Freilich findet sich שאלה, das doch dem Parallelismus nach in der Bedeutung dem פתגם entsprechen muss, im Chald. nicht in der Bedeutung res, wenn sich dieselbe auch durch den arab. Sprachgebrauch von مَسْأَلَةٌ f. res, Arabs Erpen. 1 Mos. 24, 66. 5 Mos. 30, 4. (vgl. Schultens Opp. min. p. 323.), auch durch Analogieen rechtfertigen liesse. So steht ܨܒܘܬܐ für דבר 5 Mos. 24, 15. Jos. 14, 6. (aber nicht צבו Dan. 6, 18.) eben so wie חפץ (schon Jes. 53, 10.) für Unternehmen, Geschäft, Sache. Kohel. 3, 1. Dieselbe Bedeutung findet sich nach Abenesra zu Koh. a. a. O. im Talmudischen oder Rabbinischen, auch kennt sie die Mischna P. III. p. 110. Vgl. Hartmann in Winers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, I. 1. S. 37. — Gesenius nimmt פתגם für: sententia und שאלה für res, also haec res f. hoc, was aber des Parallelismus wegen, und, wie gezeigt, des chald. Sprachgebrauchs wegen, nicht angeht. — Wir entscheiden uns für diese Erklärung: „Auf der Entscheidung der Wächter (d. h. dem unabänderlichen Willen des Himmels) beruht dieser Ausspruch (nämlich der in v. 11—13. mitgetheilte und v. 17. f. näher erläuterte ist gemeint) und [auf] dem Gebot der Heiligen der Beschluss der über den Nebukadnezar gefasst ist). גזרא ist die richterliche Entscheidung, der richterliche Beschluss, wie im Syr. ܓܙܪܐ sententia, decretum, Ephraem S. II. 82. D. 83. A. Die Wächter (vgl. v. 10.) haben wir uns als einen Rath des Höchsten zu denken und wenn wir die Vorstellung von den „Wächtern" selbst im Parsismus gegründet fanden, so sind wir auch hier berechtigt, auf dieselbe Quelle zurückzugehn. Um den Thron des Ormuzd stehen die sieben Himmelskönige, die heiligen Wächter, die Amschaspands und bilden den Rath des Höchsten. Zend. Av. I. 15. Die Vorstellung von den Engeln als einem Rathe Gottes findet sich zuerst Hiob 1, 6. 2, 1. (aber nicht, wie nach dem Kor. II, 28—32. und Talmud, 1 Mos. 1, 26. 3, 22. 11, 7. wo es vielmehr laute Reflexion ist. So ist auch Jes. 6, 8. eine Frage Jehova's an sich selbst), dann Dan. 7, 9. Sieben solcher berathenden

Geister, — und durch die Uebereinstimmung der Zahl wird die Abkunft aus dem Parsismus noch wahrscheinlicher — werden genannt Tob. 12, 15. Apoc. 4, 5. 8, 2. Targ. Pseudoj. zu 1 Mos. 11, 7. Wie aber der höchste, heiligste und erhabenste jener Genien im Zendavesta Ormuzd, das Urlicht ist, die andern aber, obwohl thätige und lichtschauende Könige, doch Diener des Ormuzd, so ist auch Jehova das Haupt seines Engelrathes, denn durch diesen ist nur die innere Bewegung, Vergleichung und Werdung der göttlichen Gedanken dargestellt. Daher darf es nicht als Widerspruch mit unserer Stelle gelten, wenn es v. 21. heisst, alles sei geschehen בגזרת עליא. Es zeigt sich also hier derselbe Wechsel der Vorstellung wie in den Parallelstellen, wo מלאך יי für יהוה, und umgekehrt, steht. Eine treffliche Parallele zu unserer Stelle bietet aber Henoch, c. 54, 4. wo „das Haupt der Tage" spricht: „Demnach wird gemäss diesem meinem Beschlusse (der v. 2—3. mitgetheilte ist gemeint), wenn ich mich bestimmt haben werde, sie, (die Bewohner der Erde) hinwegzunehmen unversehens, durch die Wirksamkeit der Engel, an dem Tage der Qual und Unruhe, mein Zorn und meine Strafe bleiben auf ihnen." פתגם eigtl. Wort (vgl. 3, 16.), da aber hier die Verkündigung an den Nebukadnezar gemeint ist, so ist es s. v. a. Ausspruch, sententia. — Diejenigen Erklärer, welche schon v. 10. aus babylonischen Vorstellungen erklärten, fassen גזרא im astrologischen Sinne (de influentia ex astris indeclinabili, Buxtorf Lex. talm. s. 419); vgl. Liber Adami T. III. p. 148. ed. Norberg, wo es von den sieben planetarischen Dämonen heisst; „Tag für Tag fassen sie Schicksalsentscheidungen" (ࡂࡆࡓࡀ ࡂࡆࡓࡉࡀ). Bei der „Entscheidung der Genien," meint man, habe Daniel das babylonische Fatum gemeint, welches abhängig gedacht wurde von dem Einfluss der planetarischen Dämonen (36 Dekane), die thätigen Antheil an dem Schicksal der Menschen nehmen; der Ausspruch des Fatums heisse פתגם und eine schöne Parallele gebe die babylonische Vorstellungsweise: „auf dem Bilde bei Kazwini ist er (Bel) als ein schöner Greis abgebildet, mit dem richterlichen Dekret in der Hand, von Genien umschwebt, die seine Befehle zu vollziehn bereit sind" Gesenius, z. Jes. II. S. 337. Diese Vorstellung dient allerdings zur treffenden Vergleichung und beweiset auf's Neue die nahe Verwandschaft der alten religiösen Ideen Ober-

asiens, doch müssen wir nach dem (auch zu v. 10.) Bemerkten leugnen, dass der Verf. eben sie vor Augen hatte. Zudem spricht die aus dem Liber Ad. von Hävernick angeführte Stelle grade für unsere Herleitung. Der Gedanke, der hier ausgedrückt ist: „Die Fügung des Himmels besteht nach einem bestimmten, unabänderlichen Rathschluss" erklärt sich schon aus dem Hebraismus, in welchem der Begriff der Beständigkeit und des Unabänderlichen von Beschlüssen und Aussprüchen Gottes ausgesprochen wird in den Worten: „es gereue ihnen nicht" 4 Mos. 23. 19. 1 Sam. 15, 29. (Röm. 11, 29. ἀμεταμέλητα); dieser Begriff musste durch den Parsismus sich noch mehr befestigen, der von astrologischen Ideen ausging, ebenso wie die babylonische Religion, und man ist nicht genöthigt, darin mit Hävernick einzig eine characteristische babylonische Vorstellung zu finden, nach welcher Alles was sich am Himmel ereignete, als nach einem bestimmten, unabänderlichen Rathschluss geschehen betrachtet werden müsse. Diod. Sic. 2, 30. — מאמר, Gebot (nach dem bekannten Sprachgebrauch von אמר), entspricht dem גזרא im ersten Gliede, aber ein minder scharfer Ausdruck. Davor denke man aus dem ersten Gliede die Präposition ב hinzu. vgl. v. 32. 7, 20. Gesenius Lehrg. S. 838. Ewald krit. Gr. S. 651. Die Vss. (ausgenommen der Syr.) haben diess unbeachtet gelassen. — קדישין parallel den עירין im vorigen Gliede. — שאלה Forderung, Wille, daher Entschluss, Beschluss, parall. ist צְבוּ 6, 18. (Wille, daher Entschluss, Beschluss). Die Grundbedeutung geben auch alle Vss.; Vulg. petitio. Theodot. ἐπερώτημα, auch der Syr. verstand seine wörtliche Uebertragung ܫܐܠܬܐ so, wie man aus Ephraem's Erklärung (II. p. 209. B.) ersieht. Auch Koh. 3, 1. ist חֵפֶץ nicht bloss res, negotium, sondern: Vorhaben. Völlig dem Parallelismus entgegen und daher zu verwerfen, ist die Annahme Hävernicks, dass dieses zweite Hemistich nicht sowohl auf das Vorhergehende, als vielmehr auf das Nachfolgende sich beziehe und מאמר nicht dem גזרא sondern dem פתגם entspreche. Die Verbindung mit dem Folgenden ist nun aber: „Der Beschluss der über den König gefasst ist und auf der Entscheidung des Himmels beruht, wird so lange Kraft behalten, bis die Menschen (speciell Nebukadnezar) erkennen u. s. w. עד דברת די bis od. bis dass die Menschen erkennen, näml. durch die Er-

mögen mir seine Deutung kund zu thun; du aber kannst

fahrung belehrt. Eigtl. bis zu dem Umstande, dass d. h. bis dass, bis. Stärker als עד די v. 22. Richtig die Vulg. donec. Dagegen lasen Theodot. (ἵνα γνῶσι) und der Syr. (ܕܢܕܥܘܢ) hier על דברת די zu dem Endzweck dass, in Beziehung auf. 2, 30. Aehnliche Verwechslung c. 3, 19. wo statt על די viele Codd. עד די. — חייא die Lebendigen f. die Menschen. 2, 30. Was hier allgemeiner gesagt ist von allen Menschen geht insbesondere auf den Nebukadnezar, s. v. 22. 23. 29. — די שליט עליא וגו. Er vermag also auch den Uebermuth des frevelhaften Königes zu beugen und seiner Macht ihn zu berauben. Es wird die Bedeutung des Traumes schon eben so allgemein, wie Neb. sie v. 32. ff. auffasst, von dem Engel selbst angegeben, ehe Daniel noch v. 22. die Deutung des Traumes, worin er specieller auf den Nebukadnezar selbst bezogen wird, angezeigt hat. שליט ב׳ vgl. v. 29. 5, 21. — שפל אנשים richtig Vulg. humillimum hominem. Theodot. gut dem Sinne nach: ἐξουδένωμα ἀνθρώπων (*ἐξουθένημα). Ueber diesen Ausdruck des Superlativs vgl. im Chald. Winer Gr. S. 111. im Syr. Hoffmann Gr. syr. p. 302. f. im Hebr. Gesenius Lehrgeb. S. 692. Ewald krit. Gr. S. 576. Unpassend denken hier Einige an den Evilmerodach (S. d. Einl.), da der Gedanke ein allgemeiner ist. Eher könnte noch an Antiochus Epiph. gedacht seyn, welcher c. 11, 21. נִבְזֶה genannt wird. Vgl. ὁ ἁμαρτωλός 1 Macc. 2, 48. הֲקִים עַל 2, 21. 5, 11. 6, 2. 4. — עֲלַיהּ C'tib. על als ursprüngliches Nom. plur. ist mit dem Pronomen nom. plur. verbunden, aber mit der abgekürzten Form ־יהּ statt der gewöhnlichen ־הָא. Das K'ri hat עֲלַהּ, wo die 3 sing. ־הּ statt ־הָ (das sich aber hier in der Variante עֲלָהּ und 7, 7. im C'tib קָדָמַהּ findet) gewählt ist. Dasselbe C'tib und K'ri kehrt wieder 5, 21. 7, 4. 5. 6. 7. 19. 20. — Zu dem Gedanken der letzten Worte des Verses vgl. 1 Sam. 2, 7. 8. Ps. 113, 7. 8. Ezech. 17, 24. Hiob 5, 11. und Kor. Sur. III, v. 26. „Gott, du Inhaber der höchsten Herrschaft, du giebst die Herrschaft, wem du willst, und ausgezeichnet machst du, wen du willst, und niedrig, wen du willst."

16. es, denn der Geist der heiligen Götter ist in dir *s*)." —
„Sodann entsetzte sich Daniel, dessen Name Beltscha-
zar, wohl einen Augenblick lang und seine Gedanken
erschreckten ihn. Es hob der König an und sprach:
Beltschazar! der Traum und seine Deutung erschrecke
dich nicht! Es antwortete Beltschazar, und sprach:
„Mein Herr! der Traum deinen Hassern, und seine
17. Deutung deinen Feinden *t*)! Der Baum, den du ge-

s) דנה חלמא vgl. zu 2, 36. 3, 16. Mit diesen Worten wird die Erzählung des Traumes selbst abgeschlossen und zu der Deutung desselben übergegangen. פִּשְׁרֵא „seine Deutung" das Suff. drückt auch der Syrer aus und so liest van der Hooght, mit Suff. ـֵא statt ـֵהּ, wie noch v. 16. und 5, 8. Dafür 6 Codd. bei Kennik. und 20 bei de Rossi פִּשְׁרֵהּ Dagegen Theod. Vulg., 5 Codd. bei de Rossi und viele Edd. פִּשְׁרָא, oder gar wie 1 Cod. de Rossi. (368.) פִּשְׁרָה. — כָּהֵל sc. לְהוֹדָעוּתַנִי. — דִּי giebt den Grund an, warum er vom Daniel, nicht von den übrigen Weisen die Deutung des Traumes verlangt. Er weiss, Daniel habe das Bewusstseyn des Göttlichen in sich, wodurch der wahre Seher erhoben erhoben und erleuchtet wird. v. 6. 5, 11. Vgl. zu 2, 11. Zum causalen דִּי vgl. 2, 20.

t) Daniel ist betäubt, starr vor Schrecken, nicht, weil er sich unvermögend fühlt die Deutung zu geben, oder aus Furcht, sondern vor Erstaunen über das ungeheure Schicksal das dem stolzen und üppigen Könige in dem Traumgesichte verkündigt wird und vor Trauer zugleich über die ihm darin geweissagte Entwürdigung. Der Prophet äussert auch sonst solche Empfindung 7, 15. Vgl. Henoch 21, 6.; theils aus Mitgefühl, theils damit im Voraus auf die furchtbare Bedeutung des Traumes der Hörer und Leser aufmerksam gemacht werde. — אֱדַיִן. Als Daniel nämlich die ganze Erzählung des Traumes vernommen hatte und schon im Geiste über dessen Bedeutung belehrt war. — אֶשְׁתּוֹמַם syrische Punktation des Ithpohal (7, 8. Winer Gr. S. 60.) die aber auch im spätesten Hebraismus vorkommt; 8, 27. Ewald krit. Gr. S. 185. Anm. Die Form hat den Begriff: sich entsetzen, starr seyn vor Schrecken. Theodot. Ἀπηνεώθη· wozu Polychronius Τουτέστιν ἐξεπλάγη

schauet, welcher gross und stark war und dessen Höhe an den Himmel reichte, und der gesehen ward auf der

ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῶν δειχθέντων, καὶ σύννους ἐγένετο. Eudoxius in Comm. Var. Ἀπηνέωται οὐ γνῶσιν τῶν ἀπορουμένων ζητῶν, ἀλλὰ τρόπον προσήκοντα τῇ μηνύσει τῶν σκυθρωπῶν. — כְּשָׁעָה חֲדָה „wohl einen Augenblick“ vgl. die Anm. zu 3, 16. Anm. f. (Stunden waren den Babyloniern übrigens frühzeitig bekannt, Ideler Handbuch der techn. und math. Chron. I. 224.). Das כְּ behält hier wirklich die Kraft der Vergleichung und steht, wie ὡς, bei einer ungefähren Abschätzung der Zeit. Theod. ὡσεὶ ὥραν μίαν. Vulg. circiter horam unam. Mehrere Codd. und Edd. בְּ, was Bertholdt (S. 326.) sogar vorziehn will, gegen die Grammatik. — וְרַעְיֹנֹהִי יְבַהֲלֻנֵּהּ wie 7, 28. vgl. hier v. 2. Seine Gedanken, d. i. die trüben und traurigen Gedanken, welche sein Gemüth bewegten, als er der für den Nebukadnezar so traurigen Bedeutung des Traumbildes inne geworden. Theodot. καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῦ συνετάρασσον. Polychron. Τοὐτ' ἔστιν εἰς φόβον κατέστη, λογιζόμενος τοῦ δεσπότου τὴν δύναμιν, καὶ ὡς οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον, ὅταν μὴ τὴν ἄνωθεν ἔχῃ ῥοπήν. — עָנֵה מַלְכָּא. Der König, obwohl er hier selbst redet, vgl. v. 1. 31. ff., spricht doch von sich in der dritten Person. Diese Sitte des Orients beruht auf der fast göttlichen Verehrung der Könige; vgl. v. 25—30. 1 Kön. 1, 33. Esr. 7, 13. 14, 15. Esth. 8, 7. 8. Brissonius de regno Pers. p. 295. f. — אַל יְבַהֲלָךְ Da Nebukadnezar die Verwirrung und das Erschrecken des Daniel gewahrt, will er ihm mit dieser Zurede Muth machen, nichts zu verschweigen, er sei gerüstet alles, auch das Aergste zu vernehmen. — מָרְאִי C'tib, wie v. 21., von dem st. abs. מָרֵא 2, 47. Im Syr., wo sogar das Suff. beibehalten ist, wenn die Person selbst nicht angeredet wird, die allergewöhnlichste Anrede. Vgl. רַבָּן und רַבִּי. S. Gesenius Hall. Pfingstprogr. (1834): de B. Alio et B. Bahlulo, p. 6. K'ri מָרִי (מָר), welche Form im Syr. (ܡܳܪܝ) und Talmud. vorkommt. — פִּשְׁרֵא vgl. zu v. 15. — חֶלְמָא לְשָׂנְאָיךְ וּפִשְׁרֵהּ לְעָרָיךְ der Traum, d. h. das Schicksal, das im Traume vorgebildet und Dir angedroht ist, komme auf deine Feinde. Ich wünschte, ist der Sinn, dass das Unheil, welches dir in diesem Traumgesichte vorgebildet ist, nicht dich, sondern deine Feinde träfe; aber leider betrifft es dich selbst, meinen Wohlthäter, daher meine Bestürzung.

18. ganzen Erde *u)*, und dessen Laub schön und seine
Frucht gross war, und an dem Alles Nahrung fand,
unter welchem die Thiere des Himmels und in dessen
19. Zweigen die Vögel des Himmels weileten: das bist du,
o König, der du gross und mächtig bist, und dessen
Grösse gross ist, und reichet an den Himmel, und deine
20. Herrschaft an das Ende der Erde *v)*. Und dass der

Apollinarius in Comm. var.: *Οἰκείῳ τῷ λόγῳ ᾧ μέλλει λέγειν διατίθεται. οὕτω κινοῦντος τοῦ πνεύματος, ἵνα συμπάσχων φαίνηται καὶ μὴ ἐφηδόμενος.* Vgl. hostibus eveniat, bei Ovid., Am. II. 10. 16. Heroid. XVI, 217. Fast. III, 494. Grotius führt aus Seneca die Wunschformel an: ut expientur noctis et somni minae terrorque in hostes redeat attonitus meos. Uebrigens sind die Worte ופשרה לעריך Epexegese des Vorigen. Daher steht auch die Deutung des Traumes metonymisch für den Inhalt des Traumes selbst. שְׂנְאַיִךְ, andre Form שָׂנְאָךְ vgl. über die Form zu 3, 16. — עָרָיִךְ, Var. עָרָךְ. Ueber das abgekürzte Suff. zu 2, 4. 26. — Statt וּפִשְׁרֵהּ was alle Vss. ausdrücken, andere Codd. und einige alte Edd. וּפִשְׁרָה, andere וּפִשְׁרֵיהּ oder וּפִשְׁרָא. Dieselben Varianten c. 5, 8. 16. 17.

u) V. 17—20. fasst er die Erzählung des Traumes noch einmal kurz zusammen, damit die daran geknüpfte Deutung desto verständlicher werde, wie 1 Mos. 41. v. 21. im Vergleich zu v. 4. ff. Theilweise ist ein anderer Ausdruck gewählt, auch einiges Ausmalende weggelassen. — לכל ארעא, aa. Codd. לסוף כל׳ oder לסוף ארעא.

v) אנתה הוא. Schon zu v. 12. ist erinnert, dass der Baum nur persönlich auf den Nebukadnezar gedeutet werden kann; v. 19. deutet ihn in der Kraft und Fülle, v. 20. f., wie er abgehauen ist, in elendem Zustande. Ein anderes ist es c. 2, 38. — רְבִית K'ri רְבַת. — ורבותך רְבַת und dessen Grösse (Macht) gross ist.“ Dass wir so erklären müssen, ersehen wir aus den folgenden erläuternden Worten. Falsch Ephraem, Theodoret, Polychronius: Hochmuth. — מְטָת wie v. 22., f. מְטַת. — ושלטנך לסוף ארעא. So Theodot. *εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς;* 8 Codd. bei Kennik., 2 bei de Rossi, LXX. Vulg. כל ארעא. Syr. לכל סוף ארעא. Cod. de Ross. לכל סוף א׳.

König einen Wächter und (zwar) einen Heiligen sah
herabsteigen vom Himmel, der da sprach: Hauet den
Baum um und verderbet ihn, doch seinen Wurzelstamm
lasset in der Erde, aber in Banden von Eisen und Erz,
im Grase des Feldes, und vom Thaue des Himmels
werde er ganz benetzet, und mit den Thieren des
Feldes habe er Theil, bis dass sieben Zeiten über ihm
vergehen *w)* - das ist die Deutung, o König, und der 21.
Beschluss des Höchsten, welcher meinen Herrn den
König trifft, ist *x)*: Du wirst ausgestossen werden von 22.
den Menschen und bei den Thieren des Feldes wird
deine Wohnung seyn, und Gras, gleich den Stieren
wirst du essen und vom Thaue des Himmels wirst du
benetzet werden und sieben Zeiten werden über dir
wechseln, bis dass du erkennest, dass der Höchste herrschet über das Königthum der Menschen, und, wem er
will, es verleihet *y)*. Dass aber befohlen ward, den 23.
Wurzelstamm des Baumes stehen zu lassen, — dein

w) V. 20. Vordersatz, v. 21. Nachsatz. Bis hieher hatte Daniel den ersten Theil des Traumes erläutert, in welchem der Baum in seiner vollen Kraft und Blüthe erschien, nun wendet er sich zur zweiten Hälfte des Traumbildes, worin der Sturz und Untergang Nebukadnezars angedeutet ward. vgl. v. 10. 13. גֹדּוּ אִילָנָא וְחַבְּלוּהִי, durch diese Worte wird der ganze elfte Vers umschrieben.

x) דנה פשרא geht auf das Folgende, s. v. 22. — וּגְזֵרַת עליא היא vgl. zu v. 14. — מטא על von unvorhergesehenen göttlichen Schickungen, meist unglücklichen; wie im Hebr. מָצָא mit einfachem Object (*εὑρίσκειν τινά* Tob. 12, 7.), בּוֹא על (auch mit אֶל, לְ).

y) וּלְךָ (Var. וְלָךְ, absolute). Die Cop. וְ reiht wieder einen Satz erklärend an („und zwar" „nämlich"), es folgt nämlich der Inhalt jenes göttlichen Beschlusses v. 21., mit dem er nun den König bekannt machen will. — טרדין Partic. impersonell, durch die passive Wendung aufzulösen. Vgl. 2, 13. 3, 14. — לך יטאמון s. v. a. תֶּאֱכֹל, vgl. v. 30.

Reich wird dir verbleiben, sobald du erkannt, dass der
24. Himmel herrschet *z)*. Darum, o König, lass dir mei-

z) ודי אמרין, durch das Passiv aufzulösen, nach bekanntem Sprachgebrauch, denn nur ein Engel hat gesprochen v. 10. 20., oder auch durch die active Wendung, wie Syr. ܐܡܰܪ Theodot. Cod. Al. εἶπεν (Cod. Rom. εἶπαν), Vulg. quod autem praecepit. Auch im Hebr. wird der unbestimmte Plural gesetzt, selbst da, wo nach der rein activen Wendung die bestimmte Person mit dem Sing. hätte gesetzt werden müssen, oder die passive Wendung hätte genommen werden können. So 1 Sam. 27, 5., und besonders später. Ewald krit. Gr. S. 644. Anm. — מלכותך Davor denke man hinzu: „so bedeutet es." קימא לך es wird dir bleibend seyn, d. h. es wird dir verbleiben. — מן די, ex quo (tempore) Esr. 5, 12., wie hebr. מאשר. — די שליטין שמיא. Himmel, als Begriff des Erhabenen (daher v. 14. u. 22. עליא) und „Summe der Allwürkung" für Gott, der sonst auch im Daniel „Gott des Himmels" „König des Himmels" (4, 33.) heisst. Vielleicht ist damit auch die Vorstellung von der Herrschaft der Gestirne vermischt, denn שמים steht auch f. Gestirne. Vgl. Schulthess, die Engelwelt u. s. w. S. 113. Anm. Dieser Ausdruck ist, wie in dem N. T. (Matth. 21, 25. Luc. 15, 18.) so bei den Rabbinen häufig; vgl. Buxtorf u. d. W. Dass der Ausdruck „Himmel" für die Gottheit überhaupt dem Menschen sehr natürlich vorkomme, beweisen Coelus, Uranus; Lett. Jummals, Gott des Himmels, von jum-t decken u. Jummal, welches im Esthnischen Gott, imgleichen Himmel bedeutet (Stender, Lett. Gramm. p. 262.) u. s. w. Insbesondere aber passt er für den Jupiter (alterum [Jovem patre Aethere, — alterum patre Coelo Cic. N. D. III. 21.) als den höchsten der Götter, welcher Wolken sammelt, Regen sendet, Blitze schleudert, und dem als Diener der hoch im Aether schwebende Vogel beigegeben ist. Zudem erklärten schon die Alten den Ζεύς als obere Luft, und die Ἥρα (≈ Ἄερα, aura) als untere. Vgl. Pott, etymol. Forschungen, S. LVII. und S. 100. Auch bei den griech. Philosophen ist Himmel ein Ausdruck für die Gottheit. Cleanthes et Anaximenes Aethera dicunt supremum esse Deum. Lact. de fals. rel. I. p. 8. ed. Ald. Unsere Lesart שליטן drückt Graec. Ven. aus: οἱ ἄρχοντες τῶν οὐρανῶν, dagegen scheinen die andern

nen Rath gefallen, nämlich wirf ab deine Sünden durch Gerechtigkeit und deine Schuld durch Barmherzigkeit gegen die Leidenden, (um zu versuchen), ob deinem Glücke Dauer werden wird *a)*. — Alles widerfuhr Ne- 25

Uebersetzer שָׁלְטִן; ausgesprochen zu haben. So Syr. ܕܫܘܠܛܢܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܗܘ. Theod. *τὴν ἐξουσίαν τὴν οὐράνιον.* Vulg. postquam cognoveris potestatem esse coelestem.

a) Daniel will sagen: Weil du dir also durch deine Sünden diesen strengen Richterschluss Gottes zugezogen hast, so versuche wenigstens, ob und wie du ihn rückgängig machen kannst. Nicht selten wird in der Schrift ein von der Gottheit angedrohtes Geschick durch Gebet und Besserung rückgängig gemacht. Vgl. im Jonas die Drohung über Ninive; so wird der dem Hiskia verkündete Tod auf sein inbrünstiges Gebet abgewandt, 2 Kön. 20, 1. 5. (Jes. 38, 1. 5.) vgl. Jerem. 18, 7. 8. Die frühere Vorstellung ist, dass Gott aus reinem Erbarmen seinen Entschluss ändere; so geht die Drohung 1 Mos. 2, 15—17., dass der Mensch sterben solle, wenn er das Gesetz übertrete, nicht sofort in Erfüllung. Vgl. auch 1 Mos. 18, 26. f. 25, 21. f. — ישׁפר עליך. שְׁפַר ist hier mit עַל construirt, wie Coh. 11, 7. Esr. 5, 17., wie Dan. 3, 32. 6, 2. mit קֳדָם. Statt עֲלָיךְ aa. Codd. עֲלָךְ. Vgl. zu 2, 4. Die Praeposition עַל wird gern gebraucht, wenn von einer starken Neigung zu einer Sache die Rede ist. So wird das Aufstreben danach angedeutet. Winer chald. Gr. S. 105. Ewald krit. Gr. S. 610. — וחטיך בצדקה פרק. Die Cop. reiht wieder erklärend an, vgl. v. 10. 22. 24.; was nun folgt, ist eben der Rath den er ihm giebt. Statt וַחֲטָיָךְ aa. Codd. hebr. וַחֲטָאָךְ. Theodot. übersetzt: *τὰς ἁμαρτίας σου ἐν ἐλεημοσύναις λύτρωσαι, καὶ τὰς ἀδικίας ἐν οἰκτιρμοῖς πενήτων.* Vulg.: peccata tua eleemosynis redime. Allein die Bedeutung loskaufen (auch de Wette: „kaufe los") lässt sich für das Wort פרק nicht erweisen, in allen Fällen, wo man gemeiniglich so übersetzt, ist es s. v. a. פָּדָה, הוֹשִׁיעַ, הִצִּיל, נָצַל. Vgl. פֻּרְקָן, فُرْقَان, Erlösung. Eben so wenig darf man aber auch die Bedeutung: befreien, retten an unserer Stelle anwenden, da es nicht heissen konnte: „rette deine Sünden," sondern: „rette dich von deinen Sünden," denn, sagt rich-

tig Ch. B. Michaelis: nusquam in scripturis peccata hominum dicuntur redimi vel salvari, sed homines a peccatis. Eben so wenig kann man blos den allgemeinen Begriff der Fortbewegung und Entfernung in dem Worte auffassen und, nach dem Vorgange von Lud. de Dieu, mit Hävernick übersetzen: „entferne" remove, depone; in den von ihm angeführten Stellen 1 Mos. 27, 40. 2 Mos. 32, 2. liegt mehr, auch dort ist es abrumpere, avellere. Das chald. Wort פרק, entsprechend dem hebr. פָּרַק, ist eigtl. zerbrechen, daher (mit Gewalt) scheiden, trennen; 2) retten, bewahren. Wie nun in den Worten 1 Mos. 27, 40. in den Worten וּפָרַקְתָּ עֻלּוֹ מֵעַל צַוָּארֶךָ das Wort פרק (eigtl. abrumpere, avellere) den Sinn hat von abjicere, abwerfen, so auch bei den Rabbinen (Buxtorf p. 1840.) in den Formeln: לפרק טעינא בשבת „zerbrechen d. i. abwerfen die Last am Sabbath." מפרק עול שמים „er zerbricht, d. i. wirft ab das Joch des Himmels (Gottes). Auch an unserer Stelle ist der Ausdruck vom Zerbrechen des Joches, womit die Sünde verglichen ist, hergenommen und man erkläre: zerbrich (gleichsam wie ein Joch) die Sünden, d. h. wirf sie ab. — בצדקה giebt Theodot. wieder durch ἐλεημοσύναις, Vulg. durch eleemosynis. So auch Bertholdt, Gesenius u. d. W. Hartmann ling. Einl. S. 264. durch: Almosen. So kommt es allerdings bei den Talmudisten und Rabbinen (s. Buxtorf, f. 1891.) gradezu in dieser Bedeutung vor, auch im Samaritanischen (Gesenius, Carm. sam. 2, 17. 18.) im Syr., wo ܙܕܩ̈ܬܐ milde Gaben, wohlthätige Handlungen (Ephraem II. 51. B. II. 461. C.), im Arab. (صدقة), und die LXX geben es an zehn Stellen geradezu durch ἐλεημοσύνη wieder (z. B. 5 Mos. 6, 25. 24, 13.), aber auch (an 3 Stellen) durch ἔλεος, Güte, Mildthätigkeit, so fasst δικαιοσύνη auch Paulus, 2 Kor. 9, 9. im Sinne von Mildthätigkeit; vgl. v. 10. Nur darf man nicht δικαιοσύνη bei Matth. 6, 1. (wie dort die bessere Lesart ist statt ἐλεημοσύνη) hier vergleichen, denn δικαιοσύνη hat an jener Stelle den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit, d. h. der rechten Erkenntniss des Guten, der Liebe dazu und des Friedens im Innern, und ἐλεημοσύνη ist nur ein Theil derselben. Neben Fasten und Beten machte Wohlthätigkeit und Almosengeben nach palästinensischen Begriffen die Hauptverpflichtung des Frommen aus; Wohlthätigkeit wird besonders in späterer Schrift eingeschärft und verheissen, dass sie

vom Untergange und Tode retten könne. Tob. 4, 6—12. 14, 9—12. 12, 9. 10. Sir. 3, 33. 29, 15. 16. 40, 24. 25. Vgl. über die Schätzung der Almosen bei den späteren Juden, Cramer Moral der Apokr. in Keil und Tzchirners Analekten II. 83. Bertholdt zu u. St. Otho, Lexic. Rabbin. p. 164. Buxtorf, florilegium hebr. p. 88. Jo. Gottl. Carpzov, de eleemosynis Judaeor, Lips. 1728. Ueber den Begriff des Wortes צְדָקָה und δικαιοσύνη (im hieros. Dialekt schlechthin מִצְוָה genannt) vgl. Vitringa, de Synag. vetere, Lib. III. P. 1. c. 12. und Tholuck Philol. theol. Auslegung der Bergpredigt Christi (1833) S. 345. f. Die Bedeutung Almosen für δικαιοσύνη findet sich also schon in den Apokryphen, ob aber für צדקה im A. T., möchte zu verneinen seyn. (In den Stellen Sprüchw. 10, 2. 11, 4. Ps. 24, 5. Micha 6, 5. hat צ־קה einen weiteren Begriff). So kann man auch hier nicht diese Bedeutung und schon die Vorstellung von der magischen Kraft des Almosengebens finden, zumal weder die Worte selbst, noch auch die gleichfolgenden ועויתך במחן ענין diese Annahme begründen können. עניים οἱ πτωχοί sind eigtl. die Erniedrigten, äusserlich Niedrigen und ursprünglich verschieden von den ענוים οἱ πραεῖς, d. h. den Demüthigen, Sanftmüthigen, wie denn im Rabinischen beide Bedeutungen in den Worten עַנְיָא und עִנְוָן bestimmt auseinandergehalten werden. Aber zu עָנִי gesellt sich auch öfter schon die Bedeutung der Sanftmuth und Demuth, zu עָנָו der Begriff der äusseren Niedrigkeit, als der Aeusserung der Demuth. In dem Begriffe der Armen und Unterdrückten lag aber dem Hebräer auch der des Demüthigen und Frommen. Die דלים, אביונים, עניים in den Psalmen, bei den Propheten und im Hiob sind die Armen und in ihrer Armuth Gottesfürchtigen, zum Theil auch fromm gewordenen und in der Armuth erhaltenen um ihrer Gottesfurcht willen, nämlich durch die machthabenden, gottlosen Unterdrücker. So ist denn auch an unserer Stelle מחן עניים nicht sowohl Erbarmen gegen die (leiblich) Armen (pauperes), als überhaupt gegen die Leidenden (Frommen) und zwar speciell, wie häufig in den Psalmen, gegen die unter dem Druck des Tyrannen leidenden Volksgenossen. So Sprüchw. 14, 21. מחנן עניים. Man berufe sich nicht darauf, dass Theodot. hier πενήτες übersetzt. „Der Unterschied von πένης (pauper) und

πτωχός egenus (tropisch genommen) ist nicht festzuhalten, die Alten sprechen von einer πτωχεία τοῦ νοός und von einer πενία ψυχική; aber auch überhaupt ist der Unterschied nicht strenge festgehalten worden; die LXX übersetzen gewöhnlich אביון mit πένης und עָנִי mit πτωχός, sind aber darin nicht constant. Die Clementinen führen Hom. 16. pag. 723. ed. Cot. geradezu πένητες statt πτωχοί an." Tholuck a. a. O. S. 66., daselbst auch Anm. *) und überhaupt S. 61. f. 81. f. — Die Gerechkeit (צִדְקָה) wird also im Allgemeinen hier zur Bedingung des Heils gemacht, die folgenden Worte beziehen sich nur auf ein Bestimmteres. So heisst es Ps. 37, 21. 112, 5.: „Wer gerecht ist der hat auch Erbarmen." Wir stimmen also überein mit Luther, Ch. B. Michaelis, Winer, Hävernick, de Wette, Tholuck a. a. O. S. 349., Rosenmüller welche Gerechtigkeit übersetzen (so auch Gr. Venet. ἐνὶ δικαιοσύνᾳ). Wir werden um so dringender zu dieser Auffassung genöthigt, je unbezweifelter eine bestimmte Beziehung auf den Antiochus Epiphanes und sein Verhalten gegen die „frommen Leidenden" in den Worten liegt. Er soll gerecht werden und sich erbarmen des elenden, leidenden Volks, das ist die Bedingung seines Heils. Statt עֲוָיָתָךְ aa. Codd. עֲוָיָתָךְ. — הן תהוה ארכה לשלותך. Ganz falsch geben Pagninus, Geier und Aa. הֵן wieder durch ecce, vgl. zu 3, 17. Bertholdt erklärt: sic, ita. Als Affirmation kommt הן freilich im Talmud. und Rabbinischen so vor (Buxtorf Lex. f. 621.), aber nicht im A. T., auch ist nach dem ganzen Zusammenhange Daniel noch nicht gewiss, ob Gott den Neb. auch retten wolle, wie c. 3, 17. die Juden ungewiss sind, ob Gott ihnen zu helfen vermöge. Schon Hieronymus: Quum beatus Daniel praescius futurorum de sententia Dei dubitet, rem temerariam faciunt, qui audacter peccatoribus indulgentiam pollicentur. Daher passt auch hier nicht die einfache Bedeutung wenn („Wenn dein Glück von Dauer seyn soll"); auch kann man nicht übersetzen: „wenn dein Glück von Dauer seyn wird," denn eben auf seine Bekehrung soll ja erst sein Glück sich gründen. הֵן entspricht vielmehr dem griech. εἰ ἄρα, wie in dem parallelen Ausspruche des Petrus Apostelg. 8, 22. Μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης, καὶ δεήθητι τοῦ θεοῦ, εἰ ἄρα ἀφεθήσεταί σοι ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου. Also hier: (um zu versuchen) „ob dein Glück von Dauer seyn wird." So richtig de Wette, Rosenmüller; Theodot.

bukadnezar, dem Könige *b)*. Gegen Ende von zwölf 26.
Monden wandelte er umher auf seinem königlichen
Palaste zu Babel *c)*. Es hob der König an, und sprach: 27.

dem Sinne nach gut: *ἴσως*. Vulg. forsitan. Junius: si forte. אַרְכָּא, aa. Codd. אַרְכָּה wie c. 7, 12. Den Sinn des Ganzen hat die LXX im Cod. Chis richtig aufgefasst: *καὶ πολυήμερος γένῃ ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς βασιλείας σου, καὶ μὴ καταφθείρῃ σε.* In den übrigen Vss. sind die Worte ganz anders verstanden und ausgesprochen. Theodot. (*ἔσται μακρόθυμος τοῖς παραπτώμασί σου ὁ θεός*) Vulg. (ignoscet delictis tuis). Syr. (ܢܓܝܪ ܡܠܟ ܠܣܟܠܘܬܟ) nahmen ארכא in dem Sinne von Langmuth, wie es aber nicht absolute für א׳ רחמים, א׳ אפים, ארך רוח stehen kann, auch steht ארכה c. 7, 12. f. Dauer (der Zeit). Gr. ven. nahm ארכא f. אֲרֻכָה (sanatio) und übersetzt: *ἦνι τελέσει ἰατρεία τᾷ τέᾳ λάθᾳ.* Statt לִשְׁלֵוְתָךְ sprachen die Vss. aber aus לְשָׁלְוָתָךְ, als Plur. von שָׁלוּ 3, 29. 6, 5. So auch 4 Codd. bei de Rossi. Vgl. Michaelis, Or. Biblioth. I. S. 177. Scharfenberg Spec. animadv. in Dan. S. 78. Ein Cod. (Regiom. 2.) liest im Sing. לִשְׁלוּתָךְ.

b) כלא Alles, wie es nämlich im Traume von mir geschaut und von Daniel gedeutet war. — על נ׳מלכא vgl. zu v. 16.

c) Hier, ja schon v. 25., (bis v. 30.) fällt der Verf. aus der Rolle und in den erzählenden Ton; denn nicht Nebukadnezar berichtet mehr, sondern der Verf. Dies fiel schon den LXX auf, welche daher zu v. 30. mit der ersten Person wechseln. V. 31. besinnt sich der Autor wieder und lässt den Nebukadnezar selber reden (quia auctor intelligit, majorem vim et gravitatem habere Jehovae praeconium tyranni ethici ore editum, quam si Judaeus idem ab illo factum narraret. Kirms, p. 63.) Ganz unstatthaft und ohne allen Grund erscheint daher die Behauptung Calvins, dem Hengstenberg (S. 117.) folgt, „wir hätten hier v. 26—30. überhaupt nur den Hauptinhalt dieses Theiles des Edictes in eine Erzählung verwandelt, vor uns, und Daniel habe, um sich keines Falsum schuldig zu machen, von nun an die dritte Person gebraucht, v. 31. folge aber wieder der authentische Bericht des Nebukadnezar.“ Also, der König sollte

seine Entwürdigung und Schmach noch weiter ausgemalt haben, als es hier geschieht, so dass Daniel selbst einsah, er müsse Einiges der Nation vorenthalten? Bemerkenswerth ist, dass selbst Hävernick sich jenen Entschuldigungsgrund nicht aneignen kann und wider Willen bekennen muss, „dieses Faktum selbst zu schildern, sei nicht nur unnöthig, sondern auch für den König unpassend gewesen.“ Wie hilft sich der Kritiker nun aber? Er nimmt an, v. 25. gehöre zwar noch zum eigentlichen Edikt, (allein dort beginnt ja schon der erzählende Ton!) welches v. 31. wiederum anhebe, dagegen seien v. 26—30. „eine erklärende und für die Nachwelt, der das merkwürdige Dokument aufbewahrt bleiben sollte, zum Verständniss nöthige, vom Daniel hinzugefügte Parenthese!“ Diese Hypothese erinnert uns an eine ähnliche, nicht minder vage, welche Kleinert (Ueber die Echtheit sämmtlicher Weissagungen im Jesaia, I. S. 89.) vorgetragen hat, indem er annahm, dass Sammlungen von Weissagungen heiliger Seher den Reichs-Chroniken von den Regierungen der Könige, unter welchen dieselben lebten und wirkten, beigelegt seien, mit dem speciellen Zweck, der späteren Nachwelt die Vergleichung der in eine fernere Zukunft hinausreichenden Weissagungen mit ihrer dereinstigen Erfüllung möglich zu machen! Was nun aber Hävernicks Vermuthung insbesondere betrifft, so beruht sie einzig, wie er selbst gesteht, auf der gewonnenen Einsicht, dass die Erzählung v. 26—30. (wie sie es schon an sich selbst ist, doch ganz besonders) „im Munde des Königes unnöthig und unpassend sey!“ Kein Anzeichen ist aber vorhanden, welches hier eine Einschaltung verriethe, zumal v. 25. schon vom Nebukadnezar in derselben Weise wie im Folgenden die Rede ist. Wie auffallend wäre nach der ausführlichen und der breiten Darlegung des Traumes und der Deutung, nun v. 25. die kurze Angabe der endlichen Erfüllung desselben, worauf es dem Verf. doch vornämlich ankam? Der Uebergang von v. 25. zu v. 31. wäre zudem über alle Maassen ungeschickt, und verlangt man nicht bei den Worten ולקצת יומיא, in denen bestimmt auf eine vergangene Zeit zurückgewiesen wird, und zwar auf die „sieben Zeiten“ v. 29., dass diese auch bezeichnet und geschildert sei? Diess geschieht nun v. 26—30., wir können sie also nicht hinwegdenken. Hävernick meint freilich: „diese Nachlässigkeit, diese freiere Art der Darstellung, sei gewiss ein treffliches Zeugniss für die Authentie des Buches, da ein verschmitzter Betrüger nur auf das sorgfältigste jeden Verdacht,

Ist das nicht die grosse Babel, welche ich erbauet zum
Hause der Herrschaft durch meine grosse Macht
und zum Ruhme meiner Herrlichkeit *d)*? Noch war 28.

der ihn so plump verrathen müsste, vermieden haben würde;" verräth aber auch durch diese Bemerkung nur wiederum, dass das gesunde kritische Gefühl sich doch nicht ganz unterdrücken lässt. Zudem geht daraus hervor, dass seine Ansicht über die Person und Aufgabe des Verfassers durchaus verkehrt ist, da das Unternehmen, das Buch Daniel zu schreiben, in der Zeit seiner Entstehung kein Betrug genannt werden kann. Genug, der Mangel an Darstellungskunst zeigt sich häufig im Daniel, so auch hier. Dazu rechnen wir aber auch die Angabe v. 26.: Nebukadnezar sei „auf dem königlichen Pallast in Babel" gelustwandelt. „Denn wie überflüssig wäre es gewesen" sagt Bertholdt S. 71., „wenn er hier, wo man es noch gar wohl wusste, wo Nebukadnezar seine Residenz gehabt, geschrieben hätte!" Der Verf. verräth sich also als ein solcher, der nicht in Babylon war. Hengstenberg (S. 117.) ist freilich gleich wieder mit einer Combination fertig und wendet ein, „da Daniel, obgleich zu Babylon lebend, doch nicht blos für Babylonische Juden schrieb, so sei diese nähere Bestimmung nicht unnöthig gewesen!" Ein trefflicher Schluss! Also etwa die Palästinensischen Juden sollten trotz c. 4, 1. über das Local ungewisser, als wir gewesen seyn und für sie war ein Zusatz nothwendig, der uns eben als ungereimt erscheint und den die Vertheidiger der Aechtheit grade besonders zu rechtfertigen sich veranlasst fühlen? Credat Judaeus Apella! — לִקְצָת Aa. Codd. לִקְצָת (stat. c. vem st. abs. gleicher Form, vgl. 1, 5. 15. 2, 42.). — על היכל מלכותא erklärend 2 Sam. 11, 2. von David, der auf dem Dache seines Pallastes lustwandelt: וַיִּתְהַלֵּךְ עַל־גַּג בֵּית־הַמֶּלֶךְ. Die (flachen) Dächer der Häuser sind im Morgenlande, zumal zur Abendzeit, ein beliebter Aufenthaltsort. Rosenmüller A. und N. Morgenl. Th. IV. S. 230. f. Warnekros Entwurf der hebr. Alterthümer, v. Hoffmann S. 65. f.

d) הלא דא היא׳ *Εὐδοξία. Αὐτόλαλος ὤν, οὐδενὶ προφθεγγόμενος, ἀλλὰ τῇ ἀλαζονείᾳ ὡς παρούσῃ προςλαλῶν.* In prahlerischem Hochmuth wie hier spricht sich der Assyrer aus Jes. c. 10, 13. f. und bei dem Fall des letzten übermüthigen und üppigen Chaldäerköniges giebt Jes. c. 14, 10. eine glänzende Schilderung

das Wort im Munde des Königes, da stieg eine Stimme herab vom Himmel: Dir wird gesagt, König

seiner Pracht und Herrlichkeit. Vgl. auch besonders Jes. c. 47., wo die frühere Pracht und Bedeutsamkeit, aber auch der Hochmuth Babylons geschildert wird. Jes. 13, 19. heisst die Stadt Babylon insbesondere „der Königreiche Preis, der prachtvolle Stolz der Chaldäer." Dieses Babylon heisst hier das „grosse" (Theodot. *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη* und so Apoc. 14, 8.). „Vielleicht war dies ein epitheton perpetuum, wie es häufig asiatischen Städten beigelegt wird (vgl. Amos 6, 2. חֲמַת רַבָּה) wie der Ehrentitel: *πρώτη καὶ μεγίστη πόλις* für viele kleinasiatische Städte, als Nikomedien, Ephesus, Smyrna, Pergamus u. a. (s. Rheinwald Comm. z. Br. an die Phil., S. 3.). Auch Pausanias (Arc. p. 509. ed. Xyl.), nennt Babylon eine Stadt *ἥντινα εἶδε πόλεων τῶν τότε μεγίστην ἥλιος*, und Strabo (B. XVI.) sagt, man könne auf sie mit Recht den Vers anwenden: *ἐρημία μεγάλη ἐστὶν ἡ μεγάλη πόλις*." Hävernick. — די אנא בניתה לבית מלכו „das ich gebauet habe zum Hause des Reichs, der Herrschaft, d. h. zu einem königlichen Hause zu einem Sitze der Herrscherfamilie. Die Bedeutung „Haus des Reichs, der Herrschaft, Sitz des Herrscherstammes" ist hier durchaus nothwendig, wie sie auch wohl Am. 7, 13. in בית ממלכה Statt hat und hier auch von den Vss. wiedergegeben wird: Theodot. *ἣν ἐγὼ ᾠκοδόμησα εἰς οἶκον βασιλείας*. Vulg. quam ego aedificavi in domum regni. Unerträglich hart wäre es mit Hävernick das ל als Zeichen des Acc. und die Worte לבית מלכו als Apposition zum Vorigen zu fassen, in dieser Weise: „Babel, die grosse, die ich erbauet (und darin besonders — als den vorzüglichsten Glanzpunkt) die Königsburg (arx regia). Grade um so bedeutender wird auch die Rede, wenn der König jetzt noch, wo schon das entsetzliche Schicksal ihn eben erfassen will, in seinen stolzen Gedanken träumt, Babylon werde der dauernde Sitz seiner Dynastie bleiben! So redet Jes. 47, 7. der Prophet zu Babylon: „du sprachst: in alle Zukunft werd' ich seyn, Herrin für ewige Zeit; nicht führtest du Solches zu Gemüth dir, beachtest nicht seinen Ausgang. vgl. auch v. 8. ff. — Uebrigens ist בנה (wie im syr. ܒܢܐ) hier in dem weiteren Sinne f. erweitern und befestigen (ausbauen) zu nehmen, wie 2 Kön. 14, 22. 2 Chron. 11, 5. 6. Das alte Babylon

hatte verschiedene Hauptepochen der Entstehung, des Wachsthums und der Verschönerung. Seine Gründung wird in die Zeiten Nimrods, des ersten Herrschers in jenen Gegenden, gesetzt. Die zweite Epoche ist die der Semiramis. Was ihr zugeschrieben wird, findet man ausführlich aus Ktesias bei Diodor. (Diod. Sic. II. 7. p. 120. ed. Wesseling). Die ihr oder auch dem Ninus (Ammian. Marc. Lib. 23. c. 6. §. 23.) zugeschriebenen Anlagen gehen über die Zeiten der chaldäischen Eroberung hinaus; mag nun sie dieselben angelegt haben, oder mag auf sie übertragen worden seyn, was von einer Reihe der ältesten Herrscher in Babylon geschah. Die dritte, völlig historische Epoche der Verschönerung und Vergrösserung von Babylon, fällt in die Periode von Nebukadnezar. Josephus hat uns aus dem Werke des Berosus (Jos. Antiq. X, 11, 1.) und Eusebius (Praep. ev. L. IX. c. 41. Chron. c. LI. 26.) aus dem Abyden die bestimmten Angaben über die Anlagen des Nebukadnezar erhalten. Nach Abyden hat er die alten Mauern von Babylon, die nach chaldäischer Sage bei Berosus keineswegs die assyrische Semiramis gebaut, nachdem sie der Zahn der Zeit und des Wassers Macht zerstört, wiederhergestellt, also, dass drei Mauern von Ziegeln und mit Harz verkittet die innere Stadt, und drei die äussere umfingen, die mit ihren Thorflügeln von Erz noch zur Zeit der Macedonier bestanden. Auf dem östlichen Euphratsufer der alten Stadt hat er eine neue auf dem westlichen beigefügt, und binnen funfzehn Tagen (?) in ihr sich eine neue glänzende Burg (היכל מלכותא v. 26.) mit ihren hängenden Gärten, gebaut, und reichliches Wasser zugeleitet, während er in der alten den Belustempel mit der Beute des Krieges ausgeziert und goldne Standbilder und Obelisken in ihm errichtet. Vgl. Rosenmüller, Bibl. Alterthumskunde, I. 2. S. 9. ff. Heeren's Ideen, I. 2. S. 172. f. Jahn Arch. II. 213. f. Prideaux Connex. I. S. 120. f. — בתקף חסני וליקר הדרי „durch die (volle) Stärke meiner Macht und zum Ruhme meiner Herrlichkeit." Auf diesen Worten, die der König zu sich selber spricht, liegt ein besonderer Nachdruck. So macht auch den Assyrier, dass er, auf seine Erfolge pochend, auf neue Eroberungen ausgeht, bei'm Jesaias noch nicht strafbar, wohl aber, (vgl. c. 10, 13. 14.), dass er in seinem Hochmuth und eitlem Selbstvertrauen davon Gott nicht die Ehre giebt. Statt בִּתְקָף aa. Codd. בִּתְקֹף, für לִיקַר־ aa. לִיקָר vgl. 2, 37.

29. Nebucadnezar! die Herrschaft wird dir genommen *e)* und von den Menschen wirst du ausgestossen und bei

e) עוֹר מלתא׳ das Gericht bricht, wie überall, auch hier schnell und urplötzlich herein. (*Ἐπὶ τῇ μεγαληγορίᾳ εὐθὺς ἡ ταπείνωσις.* Polychron.) Es wird durch diesen Nebenzug die Macht der göttlichen, ewigwachenden Strafgerechtigkeit bezeichnet. (*εἰς γνῶσιν τῆς θείας ἐξουσίας τῆς οὐ κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην ἐπιτελούσης ἃ βούλεται. Εὐδοξίυ*). Es sei gestattet, hier die meisterhafte Schilderung von Görres, aus der Erläuterung der Fahrt des Cawus im Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdussi," th. I. p. CXXIX. f., einzuschalten: „Der siegreiche Held von Aram (Nebukadnezar) erbaut die alte Babylon glänzender als sie je gewesen, wieder auf, damit sie die gedemüthigte Nebenbuhlerin Ninive an Pracht und Herrlichkeit übertreffe. Aber nur zu bald geht jener Traum, den ihm der Seher Daniel gedeutet, in Erfüllung; in jenem gewaltigen Standbilde, das als das ewige Symbol der Weltgeschichte alle Zeiten und Weltalter überragt, erhob sich nur allzufrüh das Silber mit dem Gold zu streiten; denn die Hand die geheimnissvoll aus dem innersten Wesen der Dinge nach einem höheren, als dem menschlichen Wissen und Willen die Begebenheiten lenkt, hatte dieMacht des stolzen Reichs gewogen und gezählt, und es sollte, ehe ein Menschenalter verlaufen, Iran zur Beute hingegeben seyn, und ein Sturm der Zerstörnng sich heben gegen jene Stadt, dass fortan der Beduine nicht mehr sein Zelt aufschlage unter ihren Mauern, noch der Hirte ruhe in ihr, aber die wilden Thiere der Wüste sollten kommen, ihre Lager in ihren Trümmern sich zu suchen, die Strausse dort wohnen, die Diws ihren Reigen tanzen auf ihren Plätzen, Drachen hausen in ihren Pallästen und die Eulen einander antwortend aus ihren Häusern sich zuheulen. Darum als der übermüthige Padischah einst von der Höhe seines Lebens all sein Thun und seines Willens Schöpfungen betrachtet, und der Hochmuth sich in seiner Seele regt, dass er zu sich selber spricht: ist dies nicht die grosse Babylon, die ich zum Haus des Reichs erbaut, in der vollen Stärke meiner Macht und zum Ruhme meiner Herrlichkeit, da erreicht ihn, wie ehehin Dschemschid, die Macht, die immer wach, den menschlichen Uebermuth zu züchtigen, in Bereitschaft steht. Sie gebietet: dein Reich wird von dir genommen werden; mit den Thieren des Feldes sollst du,

den Thieren des Feldes wird deine Wohnung seyn, Gras gleich den Stieren, wirst du essen, und sieben Zeiten werden über dir wechseln, bis dass du erkennest, dass der Höchste herrschet über das Königthum der
Menschen, und wem er will es verleihet. Im selbigen 30.
Augenblick ging das Wort aus an Nebucadnezar, und von den Menschen ward er ausgestossen, und Gras gleich den Stieren, ass er, und vom Thaue des Himmels ward sein Leib benetzet, bis dass sein Haar gewachsen

von den Menschen ausgestossen, leben, Kraut fressend und vom Thau des Himmels getroffen, dass die Haare deines Leibes wachsen wie Adlerfedern und deine Nägel wie Vogelkrallen, und sieben Zeiten sollen sich wandeln über dir, bis du erkannt, dass der Erhabene im Reich der Menschen herrscht, und es dem giebt, der ihm wohlgefällt. So weiss auch Cawus, am glänzenden Ziele seiner Bahn nicht Mass zu halten im Uebermuth des Glückes; nachdem er die Sonnen- und Planetenstadt im Gebirg gebaut, wo, wie im alten Ver, Tod, Krankheit und jegliches Uebel ferne war: Da neiden die Diws solche ungetrübte Glückseligkeit, und sie verführen sein stolzes Herz, dass es rechtend mit Gott ihm zu den Sternen steht. Zum Himmel steigt er nun in seiner Hoffahrt an; aber bald folgt die Strafe der freveln That: er stürzt nieder im Diwsland Masenderan, mitten im Dickigt bei Aml, im Lager der Schlangen und Löwen kommt er zur Erde nieder, und muss büssend im Dornland weilen, bis er seine Schuld erkannt. So sind also beide Helden der Sage in allen ihren Thaten und Leiden gleich gethan, und Cawus (der griechische Dejoces) ist der medisch-iranische Nabuchodonosor, wie dieser der aramäische Cawus; Beider Stolz und Fall aber hat die Mythe an die Sterne geknüpft: denn Cepheus, der in demüthiger Stellung bittend am Himmel steht, ist auch Ke-Kews und die Gattin Cassiopea, die Sewdabeh, die medische Nitokris." — — קל מן־שמיא נפל. Die Stimme vom Himmel ist das von v.28-30 folgende Orakel, ist der Spruch; der sich hier darstellt wie etwas Körperliches, vergl. Hiob 4,10., wie ein Gesandter Jehova's, vgl. Jes. c. 55, 11, welcher um Jehovas Willen ins Werk zu setzen, vom Himmel herunter steigt. Dies nämlich ist der Sinn von נפל, vergl. Jes. 9, 7. wo der Spruch von Jehova, der im Himmel thront, zu den Ephraemiten, die er angeht, herunter-

31. war, gleich Adlern und seine Nägel, gleich Vögeln *f)*. Aber zu Ende der Zeit hob ich Nebucadnezar meine

kommt. Ebenso steht نزل und أنزل vom Herabsteigen des Coran's und im Zabischen نفلا von dem, was aus höhern Regionen herabkommt. Hier gehört die Stimme eigentlich dem „heiligen Wächter" an und erklärend sind die Worte v. 10. עִיר וְקַדִּישׁ מִן שְׁמַיָּא נָחִת. — Vor לְךָ אָמְרִין denke man לֵאמֹר hinzu. — מַלְכוּתָא עֲדָת מִנָּךְ die Regierung weicht von dir, d. h. sie wird dir genommen, und zwar augenblicklich, vgl. v. 30.

f) בַּהּ שַׁעֲתָא „im selbigen Augenblick" illico, nicht, wie de Wette übersetzt: „in selbiger Stunde." Vgl. zu c. 3, 6. Das Gericht bricht ohne Verzug, urplötzlich herein. Aa. Codd. בֵּהּ. — סָפַת עַ׳ סוֹף. von der Erfüllung einer Weissagung, wie im hebräischen כלה 12, 7. Esr. 1, 1. 2. Chron. 36, 22. vgl. im Gr. τελεῖν ὑπόσχεσιν, μῦθον, ἔπος. עַל, weil von einem Unglückdrohenden Orakel (מַשָּׂא) die Rede ist, der an ihm, der sich nicht bekehrt hatte, vgl. v. 24, nun in Erfüllung ging. — כְּנִשְׁרִין sein Haar gewachsen war gleich Adlern, nämlich gleich den Federn der Adler. Bei Vergleichungen wird oft der Theil mit dem Ganzen verglichen und man ist darum nicht genöthigt einen st. constr. als ausgelassen zu denken. Vgl. 1, 10. Ewald Kr. Gr. S. 614. und Hitzig Jen. Litzt. 1830. N. 229. S. 390. Ders. z. Jesaias, S. 110. So auch im folgenden כְּצִפְּרִין gleich Vögeln = gleich Vogelkrallen. —

Der Verfasser denkt sich den Zustand des Nebukadnezar als den eines völlig verrückten Menschen, v. 3?, der also in freier Wildniss nach Art der Thiere lebt, wodurch auch sein Ansehn verwildert und thierisch wird. Vielleicht wurde an den Zustand gedacht den man im Allgemeinen Lykanthropie oder hier Tauranthropie nennt, in welchem man sich einbildet ein Thier zu seyn. Ueber diese Manie haben selbst gelehrte Aerzte geschrieben. S. die Literatur bei Bertholdt S. 289. Anm. Man hat viel Ungehöriges in diese Stelle hereingetragen. Nach Polychronius zu v. 22. und AA. soll Nebukadnezar zwar anfangs von seinen Dienern unter Verschluss ge-

Augen zum Himmel, und mein Verstand kam mir wieder, und ich pries den Höchsten, und lobete und ehrete den ewig Lebenden, dessen Herrschaft eine ewige Herrschaft ist, und dessen Reich währet bei Geschlecht und Geschlecht *g)*. Und alle Bewohner 32.

bracht und mit eisernen Fesseln (v. 12 באסוּר די פרזל) geschlossen gewesen, dann aber entsprungen, jedoch immer unter Aufsicht gehalten seyn. Alle solche Vermuthungen, welche den Vorgang natürlicher darstellen und ihn rechtfertigen sollen, sind Misshandlungen der Texteswort. Eben so wenig sagt der Text von einer Metamorphose ein Wort, worauf man besonders durch v. 33. וזיוי יתוב עלי geführt wurde. Hieronymus z. v. 31. bemerkt desshalb schon: ostendit non formam se amisisse sed mentem. Abgeschmackt war es daher, verleitet durch die Uebersetzung des Theodot. und Vulg. von v. 33, an eine substantielle Verwandlung des Neb., die man schon zur Zeit des Hieronymus (nach seiner Bemerkung zu 4, 1.) für ein Werk des Satans ausgab, zu denken, indem einige meinten, er sei halb in einen Löwen, halb in einen Ochsen, oder in eine Art Cherub verwandelt, oder andere sich mit der Gestalt eines Esels und Schweines begnügten, oder endlich doch wie Cornelius a Lapide es wahrscheinlicher fanden, „dass nur die Kniegelenke Nebukadnezars umgekehrt worden wären, so dass er zwar im übrigen seine Gestalt behalten, aber doch wie vierfüssige Thiere gelaufen wäre, und dabei auch noch die menschliche Stimme verloren, und gebrüllt hätte, wie Thiere." Der Freund solcher Curiositäten findet Ausführliches bei Bertholdt S. 286—290.

g) ולקצת יומיא, nämlich gegen das Ende jener sieben Zeiten, v. 13. 22. 29. — עיני לשמיא נטלת ומנדעי עלי יתוב. Hier zeigt sich keine nachlässige Verstellung der Worte, wie c. 2, 25, denn in **Folge** des Gebetes und der Bekehrung soll ihm wirklich erst der Verstand zurückgekehrt seyn, vgl. v. 33., also **offenbar eine Ungereimtheit.** Wie hätte Nebukadnezar, augenblicklich noch von dieser furchtbaren Geisteszerrüttung behaftet, zum Gebete die Gedanken sammeln können? Gebetformeln hätte er wohl hersprechen mögen, aber nicht selbst zum Bewusstseyn seines Zustandes, worauf die Busse beruhen muss, gelangen können. — Da übrigens der traurige Zustand eine Folge der Sünde des Königs ist, so schwindet derselbe

der Erde sind wie Nichts geachtet, und nach seinem Willen thut er mit dem Heere des Himmels und den Bewohnern der Erde, und keiner ist, der ihm wehrete,
33. und zu ihm spräche: Was hast du gemacht *h)*? Zu

auch nach dem Gebete, als Ausdruck dessen, was innerlich in Nebukadnezar vorging. „Ich hob meine Augen zum Himmel" s. v. a. ich betete, mit zum Himmel, wo die Gottheit thront, gerichtetem Blick. Ps. 25, 15. 121, 5. 122, 1. — חי עלמא viventem aeternitatis f. viventem in aeternum. vgl. 6,27. אלהא חיא. Apoc. 10, 6. Statt עלמא (von עלם ; עולם) aa. Codd. עלמא (von עלם). — Zu den folgenden Worten vgl. 7, 14. 3, 33. Statt שלטן (st. c. von שלטן) aa. Codd. שלטן.

h) Der Gegensatz von v. 31.: Dem Ewigen und Allmächtigen gegenüber verschwinden die Sterblichen in ihr Nichts. Der Vers ist compilirt aus Reminiscenzen des Jesaias und diese grosse Verwandschaft bemerkte schon Theodoret II. S. 1154. Wie in jener Zeit, wo Jehova zur Zerstörung des chaldäischen Reiches heranschritt, so musste sich in der Makkabäerzeit, wo man nahe das Gericht glaubte, dieser Gedanke dem betrachtenden Gemüthe vor andern nahe legen. Naiv ist hier das Verfahren Hävernicks!, der sich diese Uebereinstimmung mit Jesaias nur durch die Annahme, dass unser Verf. im Exil gelebt, zu erklären weiss. — וכל דארי ארעא כלה חשיבין. Vgl. Jes. 40, 17. כל־הגוים כאין נגדו מאפס ותהו נחשבו־לו. vgl. v. 6—8. für דארי das C'tib. דירי. vgl. 2, 38. כלה, für כלא wie auch 2 Codd. Erfurt. לא ist das Nichtseyn, das Nichts wie Hiob 6, 21. וכמצביה עבד בחיל שמיא ודארי ארעא. Vgl. Jes. 24, 19. יפקד יהוה על־צבא המרום במרום ועל־מלכי האדמה על־האדמה. Das „Heer des Himmels" steht entgegen „den Erdbewohnern" beide umschreiben den Begriff der Schöpfung deren Herr Jehova ist. וכמצביה und nach seinem Wollen, = nach seinem Willen (כרצנו) Inf. Peal. als Nom. behandelt mit Suff. עבד ב׳ oder עם. Esr. 6, 8. צבא השמים ; חיל שמיא δυναμεῖς τῶν οὐρανῶν Matth. 24,

selbiger Zeit kam mein Verstand mir wieder, und zwar zum Ruhme meines Reiches, meiner Herrlichkeit und meines Glanzes kam er mir wieder, und mich suchten meine Räthe und Gewaltigen, und ich ward über mein Reich eingesetzt, und ich erhielt noch grössere Macht *i)*. Nun lobe ich, Nebucadnezar, und erhebe und

29. Henoch. c. 60, 13. 15. 81, 8. 92, 17: „Mächte des Himmels“ oder „der Himmel.“ „Engel des Himmels“ c. 83, 5. 105, 12. Neh. 9, 6. (LXX. *στρατιαὶ τῶν οὐρανῶν*). In dem Worte צָבָא flossen die Begriffe von Sternen und Engeln (welche jene bewohnen) zusammen. Daher Hiob 25, 5: „selbst der Mond scheînt nicht helle, und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen (vgl. 4, 16 wo dieses von den Engeln gesagt ist) und 38, 7, wo Engel Gottes und Morgenstern (dem Wohnort jener) im Parallelismus stehn. Daher wird Apoc. 9, 1 sogar ein herniedereilender Engel geradezu mit einem vom Himmel herabfallenden Sterne verglichen und das Buch Henoch nennt Engel, (welche auf die Erde herabkommen,) geradezu (herabfallende) Sterne. c. 18, 16. c. 84—87. 89, 32. — וְדָאְרֵי f. וּבְדָאְרֵי. vgl. v. 14. — ולא איתי די ימחא בידה Den Gedanken spricht auch Jes. 43, 13. aus: „Keiner rettet aus meiner Hand; thu ich etwas, wer will es hindern? (אֶפְעַל וּמִי יְשִׁיבֶנָּה) Der Ausdruck aus späterer Zeit „auf die Hand schlagen“ für rügen, verwähren, ist davon hergenommen, dass man Kindern beim Verweise auf die Hand schlägt. Später war es eine sehr geläufige, sprichtwörtliche Redensart und hat im Gebrauch den unschicklichen Nebenbegriff verloren. Vgl. Targ. Cohel. 8, 3. וּמַן הוּא גַבְרָא דְמָחֵי בִידֵיהּ. Bei den Talmudisten: Sanhedr. fol. 10, 1. מִי מיחה בידו. Sanhedr. c. 2. פּוֹרֵץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, diruit, ut faciat sibi viam, neque impediunt manum ejus, i. e. sine impedimento diruit obstacula. Daher auch ohne ביך in demselben Sinne: Sandehr. fol. 103, 1. ה ה בידו למחות ולא מיחה. Im Arabischen gleichfalls ضرب علي يله. ויאמר לת מה הע׳. Augenscheinlich sind Stellen wie Jes. 45, 9. 2 Sam. 16, 10. Hiob 9, 12. 21, 22. Coh. 8, 4. copirt.

i) Durch den wiederkehrenden Accent (Sak. katon) wer-

den die beiden Glieder בה זמנא מנדעי יתוב עלי und וליקר מלכותי הדרי וזיב יתוב עלי von einander getrennt. Die Cop. ו vor ליקר fügt auch hier einen näherbestimmenden erklärenden Zusatz bei: „und zwar." Die Worte הדרי וזיוי sind aber (wie מלכותי), schon den Accenten nach, noch als Genitiv abhängig zu denken von ליקר „und zwar zum Ruhme meines Reiches, meiner Herrlichkeit und meines Glanzes kehrte er (der Verstand) zurück zu mir (עלי aram. f. אלי). Diese einzig richtige Erklärung gab schon Ch. B. Michaelis: et quidem ad honorem regni mei, decoris item mei et splendoris mei rediit mihi scilicet intellectus meus; besser als Rosenmüller's Erklärung: et ad gloriam regni mei honor meus splendorque meus revertebatur ad me. Die Richtigkeit jener Erklärung wird auch dadurch bestätigt, dass offenbar eine Art Wortspiel mit v. 27 statt findet. Dort wo er noch in menschlichem Hochmuth versunken ist, wähnt er, die irdische, nach seiner Meinung durch sich selbst allein errungene Grösse, gereiche zum Ruhme seiner Herrlichkeit (ליקר הדרי), hier aber, wo er sich demüthig vor Gott beugt, spricht er es aus: als sein Varstand ihm zurückgekehrt (weil er zur Erkenntniss gelangt), habe dieser (nun genesene und gleichsam geheiligte) Verstand gereicht zum (rechten) Ruhme seines Reiches, seiner Herrlichkeit und seines Glanzes (ליקר מלכותא הדרא וזיוא). Um diesen Gedanken recht hervorzuheben sind auch die Worte מנדעי יתוב עלי noch einmal umständlich wiederholt, obwohl von der Rückehr seines Verstandes schon v. 31. die Rede war. הדר kommt wie v. 27. 5, 18 auch im Hebr. (Jes. 2, 10. 5, 14. u. aa. OO.) für Pracht, Herrlichkeit, Hoheit (des Königes oder Gottes) vor. זִיו ist recht eigentlich Glanz; wie 2, 31. Targ. Cohel. 5, 10. זִיו יְקָרָא דַיְיָ; 2 Sam. 22, 13. זִיו יְקָרֵיהּ; so hier umgekehrt יקר זיוי. So ist denn hier die Uebersetzung des Theodotion (μορφη) und Vulg. (figura) ganz unrichtig und würde, dem Sinne nach, nur etwa zu 5, 10 passen. Sie kamen auf diese Erklärung weil sie irrig annahmen, זִיו stehe dem מנדע wie das Aeussere dem Innern gegenüber, und ihnen folgt Hävernick; indem er nämlich an unserer Stelle einen Parallelismus der Glieder sieht, der zumal bei der ruhigen und nüchternen Erzählungsform, darin nicht zu suchen ist. Irrig also stellt er den beiden Gliedern:

בה זמנא מנדעי יתוב עלי
וליקר מלכותי הדרי

die beiden folgenden gegenüber

וזיוי יתוב עלי
ולי הדברי ורברבני יבעון.

Diese Eintheilung der Texteswerte und die darauf beruhende Auslegung finden in dem Obengesagten ihre Begründung. — Gegen die Sprache nahmen L. de Dieu u. de Wette das ל in ליקר als Zeichen des Nominat., und letzterer übersetzt: „und auch die Herrlichkeit meines Reiches, meine Pracht und mein Glanz kam mir wieder.“ Der Syr. lässt die Worte von ליקר bis יתוב עלי ganz aus, auch Ephräm. hat sie nicht, worauf aber nichts zu geben ist. Die LXX. Vulg. und der hebr. Uebersetzer haben die Worte verstümmelt und verändert wiedergegeben. — ולי הדב׳. Emphatisch ist der Acc. dem Verb. יבעון vorangestellt: „und mich,“ der bisher in seiner Tollheit vor Menschen geflohen war. Mit Recht bemerkten schon frühere Erklärer, dass des Verf. Meinung war, Nebukadnezar habe „sieben Zeiten“ hindurch, fern von seiner sonstigen Umgebung, wie ein Thier in der Wildniss gelebt; darauf führen uns auch v. 13. 22. 29. Wie diess nun in jeder Weise möglich gewesen und wie das Verfahren seiner Diener mit der Pflicht gegen den König zu reimen sey u. s. f., sind eigentlich müssige Fragen, da wir keine Geschichte vor uns haben und der Verfasser sich in seinen Erzählungen die er nur als Hülle benutzt, oft solcher Widersprüche und Schwächen schuldig macht. Freilich muss nach Hengstenberg, (S. 110. f.), dem Hävernick wieder nachtritt, auch hier alles Hinderliche leicht aus dem Wege zu räumen seyn und vornehm wird bemerkt, „dieser Grund bedürfe kaum einer Widerlegung,“ die ihm dann aber doch aus Grossmuth zuletzt gewährt wird. Wie lautet sie aber? Hengstenberg meint, wenn er nicht von Wächtern umgeben gewesen, so hätten ja auch seine Grossen keine Nachricht von seiner Genesung haben können. Freilich, uns bleibt das nicht minder unbegreiflich, aber der Verf. (vgl. v. 13. 22. 29.) erzählt die Sache nun einmal nicht anders und die Schutzwache beruht immer nur auf der in sich nichtigen Annahme (s. die Einl.), wir hätten hier Geschichte vor uns, in der sich alles als möglich ergeben müsse. „Aber,“ fährt Hr. Hengstenberg fort,“ noch deutlicher gehe aus v. 12. 20. hervor, dass man es nicht

ehre den König des Himmels, denn all seine Werke sind Wahrheit und seine Wege Recht, uud die in Hochmuth wandeln, vermag er zu erniedrigen *k*).

unterliess, die nöthigen Vorsichtsmassregeln zu treffen. Nach diesem wurde Nebukadnezar in Fesseln von Eisen und Erz gelegt." Schade nur, dass die Erklärung jener Worte, die sich bereits bei alten Auslegern findet, durchaus unrichtig ist, wie an den aa. OO. bemerkt worden. — ועל מלכותי התקנת. „Ich wurde wiederbefestigt, wiederhergestellt" d. h. „wieder eingesetzt." So heisst es 1 Kön. 2, 12. 46. Targ. von der Befestigung des Reiches selbst: וְאִתְקְיַנַת מַלְכוּתֵיהּ „und sein Königthum ward befestigt." הָתְקְנַת f. הִתְקְנַת vgl. 2, 25. Solche Hophalsformen im biblischen Chaldaismus für das chald. Ithpael finden sich noch 5, 13. 15. 16. 20. 6, 24. 7, 4, 11. Esra 4, 15. So gleich הוּסְפַת לִי. — ורבו יתירה הוספת d. h. ich empfing noch grössere Macht als zuvor; wie es ähnlich dem Hiob 42, 10 ff. geschah.

k) Alles vorhergehende war Erzählung, nun spricht Nebukadnezar zum Schlusse selbst die Lehre derselben aus v. 14. wieder aus: dass Gott die strafe und ihnen ein Ende mache, die sich in ihrem eitlen Hochmuth wider ihn auflehnen, (wie Antiochus Epiphanes, vgl. 7, 8, 20). Aehnliche Aussprüche finden sich Jes. 10, 33. 13, 11. 25, 11. 1 Sam. 2, 7. Ph. 18, 28. 25, 10. 111, 7. 119, 75. 5 Mos. 32, 4. Apoc. 15, 3. 16, 7. 19, 2. Ebensowenig wie c. 2. und 3. ist hier angedeutet, dass das Bekenntniss Nebukadnezar's sich nur auf äussere Demüthigung beziehe; man kam auch auf diese Ansicht (die auch Hävernick vorträgt) nur deshalb, weil man bei vorausgesetzter historischer Glaubwürdigkeit dieser Abschnitte, sich den öfteren Rückfall des Nebukadnezar anders nicht erklären konnte. — די כל מעברוהי קשוט „denn all seine Werke sind Wahrheit" d. h. wahrhaftig, so dass sie in keiner Weise täuschen oder trügen, s. v. a. heilig und gerecht. מַעְבָד auch im spätern Hebräismus Hiob 34, 25. כל ארחתה seine Wege auf denen er geht, seine Handlungen. Vgl. אֹרַח ,דֶּרֶךְ, ὁδός.

Capitel V. — VI, 1.

Belschazars Gastgebot und Babels Eroberung.

Der König Belschazar richtet ein Gastgebot aus und ist von seinen Grossen und seinem Harem umgeben, da lässt er im Uebermuthe die heiligen Gefässe holen, welche Nebukadnezar, sein Vater, im Tempel des Bel hatte aufstellen lassen und er, sammt seinen Gästen, verunehren sie unter Schlemmerei und Götzenliedern. Aber plötzlich erscheint eine Hand an der Wand des Speisegemachs und bildet Schriftzüge darauf. Darob entsetzt sich der König, entbietet seine Weisen, doch Niemand vermag die dunkle Schrift zu lesen und zu deuten. Da erscheint die Königin Mutter, rühmt dem Könige die Weisheit Daniels, der hier Rath wissen werde, und als dieser vor den König kommt, erinnert er ihn an den plötzlichen Fall seines Vaters, den ungemessener Uebermuth zum Frevel, der schwer von ihm gebüsst wurde, antrieb, und rügt es hart, dass Belschazar, obwohl er das Geschick des Vaters wohl gekannt, dennoch dem Herrn die Ehre nicht gegeben, sondern sogar dessen Heiligthümer geschändet habe. Darauf deutet er die Schrift dahin, dass die Dauer der Regierung Belschazars und des babylonischen Reiches zu Ende sei und die Herrschaft ohne Verzug in die Hand der Meder fallen werde. Der König lässt den Daniel darauf mit einem Ehrenschmuck bekleiden und zum zweiten Minister ausrufen. In derselbeu Nacht aber wurde Belschazar getödtet und Darius der Meder bemächtigt sich des babylonischen Reiches.

C. 6, 1. ist in den Edd. von c. 5. getrennt, gehört aber, schon nach allen Vss., noch unserm Abschnitte an, da dieser Vers erst die Erfüllung von dem v. 28. Geweissagten angiebt. — Der vorliegenden Darstellung liegt wirklich eine historische Thatsache unter, aber auch diese nach einem entstellten und verfälschten Berichte und der Verfasser erscheint auch hier nicht als Augenzeuge und genauer Kenner der Geschichte. Er irrt zuerst darin, dass er den letzten König von Babylon einen Sohn des Nebukadnezar nennt und einen unrichtigen Namen desselben angiebt. Um dieses zu erweisen, halten wir uns zuförderst an die nähere Beleuchtung von v. 10. ff. Hier treffen wir auf den Irrthum älterer Kritiker, unter der Königin (מלכתא) sei die erste Gemahlin des Belschazar zu denken, da die Favoritsultanin Esth. 1, 9. gleichfalls diesen Namen führe. Schon Porphyrius war dieser irrigen Ansicht zugethan, daher Hieronymus zu v. 9. anmerkt: Hanc Josephus aviam Balthasaris, Origenes matrem scribunt: unde et novit praeterita, quae rex ignorabat. Evigilet ergo Porphyrius, qui eam Balthasaris somniatur uxorem et illudit, plus scire, quam maritum. Dazu ist noch zu erinnern, dass die Gemahlin des Königes, die ja auch Neh. 2, 6. Ps. 45, 10. שגל genannt wird, ohne Zweifel unter den שגלון v. 3. 23. einbegriffen gedacht ist. Mit Recht entschieden daher schon ältere, und einstimmig neuere Forscher dafür, dass die Königin Mutter hier zu verstehen sei; so auch Ephraem. Syr., Theodoret (II. 1163), Jahn Archäol. II. 1. S. 217, Rosenmüller bibl. Alterthumsk. I. 2. S. 89. und im Comment. zu 10., Hengstenberg, S. 47. 318. Hävernick z. u. St. und Aa. Für die Königin Mutter spricht auch nicht allein ihre Erfahrung, sondern auch der strenge, gebietende Ton, den sie gegen den Belschazar anhebt. Vgl. die Anm. zu v. 10. Wer ist nun aber diese Königin? haben wir sie als die Gemahlin Nebukadnezars oder Evilme-

rodachs zu denken? Um diese Frage zu entscheiden, muss alles von der richtigen Auffassung des Wortes אב v. 10. ff. womit Nebukadnezar bezeichnet wird, abhängen. Viele verstehen hier: Vorfahr, was das Wort dem Sprachgebrauche nach freilich heissen kann, eben so gut wie בַּר (v. 22.) und בֵּן auch Enkel bedeutet. Gesenius Thes. p. 6. und 216. Ein unzweifelhaftes Beispiel dieser Art findet sich Esr. 5, 1. und 6, 14, wo vgl. mit Sach. 1, 1. 7, angenommen werden muss, der unberühmtere Vater sey übersprungen, und der Grossvater Iddo, als berühmter, allein namhaft gemacht; also ist da בֵּן = Nachkommen und bestimmter = Enkel. Daher Hieronymus zu c. 5, 2: Quod autem Balthasaris patrem Nabuchodonosor vocat, non facit errorem scientibus Sanctae Scripturae consuetudinem, qua patres omnes proavi et majores vocantur. So halten denn die schon genannten Ausleger, ausser ihnen noch Polychronius zu v. 1., Theodosius (in Comm. Var., bei Maji, Coll. n. p. 195) die Königin für die Gattin des Evilmerodach, Sohnes Nebukadnezars und den Belschazar für den Sohn des Evilmerodach. Um nun zu erweisen, das Belschazar der Enkel Nebukadnezars sei, beruft sich Rosenmüller zu c. 5, 1 auf Jer. 27, 7: „Und es sollen ihm (dem Nebukadnezar) unterthan seyn alle Völker und seinem Sohne und seinem Sohnes-Sohne, bis die Zeit auch seines Landes kommt und es zahlreiche Völker und grosse Könige dienstbar machen!“ Wer sieht aber nicht, dass dort nur im allgemeinen von der Dynastie der Chaldäer die Rede ist! Wir halten uns überzeugt, dass an unserer Stelle kein Unbefangener an die Bedeutung „Vorfahr“, die auch nicht im geringsten angedeutet ist, denken kann; v. 13. wär es in den Worten מַלְכָּא אָבִי durchaus unverständlich gewesen, welcher Vorfahr gemeint sey und v. 22, wo בַּר schlechthin dem אב vgl. v. 11. 13. 18. entgegengesetzt ist, zeigt sich nur das Verhältniss des Vaters zum leiblichen Sohne; wo-

mit übereinstimmen Bleek S. 270 Kirms S. 11. Hitzig Heidelb. Jahrbuch 1832. s. 2. S. 137. f. Der weitere Beweis lässt sich nach Hitzigs Vorgange a. a. O. und zum Jesaias, S. 241. f., aber schlagend aus dem Herodot führen. Dieser nennt den Nebukadnezar der Schrift und Nabopalassar II. bei Ptolemäus: *Λαβύνητος* *) I. 74. und meldet c. 188, gegen den Sohn der Nitokris, der mit seinem Vater denselben Namen geführt habe, sei Cyrus gezogsn (*Ὁ δὲ δὴ Κῦρος ἐπὶ ταύτης τῆς γυναικὸς τὸν παῖδα ἐστρατεύετο, ἔχοντά τε τοῦ πατρὸς τοῦ ἑαυτοῦ τοὔνομα Λαβυνήτου καὶ τὴν Ἀσσυρίων ἀρχήν*). Freilich muss, wie der Augenschein lehrt, Herodot hier eines Irrthums geziehen werden, denn Nebukadnezars Sohn war Evilmerodach genannt, nach Berosus, Ptolemäus und 2 Kön. 25, 27, und weder gegen ihn, noch auch dessen Sohn Laborosoarchod zog Cyrus; allein aus seinem Berichte schöpfen wir doch das genügendste Zeugniss für die Behauptung, dass sich eine falsche Ansicht über die Abkunft des letzten Chaldäerköniges gebildet habe, der auch unser Verf. folgte, und nicht minder als gewiss zu achten ist es, dass der Verfasser, gemäss seiner Schilderung und der schon gefundenen Uebereinstimmung mit Herodot, wie bestimmt dieser (vgl. I, 187. 188 mit I, 74.) die Nitokris für die Gemahlin des Nebukadnezar gehalten habe. Dass sie diess wirklich war, dafür stimmen Heeren I. 2. 154. Larcher Histoire d'Herodote VII, p. 609. „Nabopalassar II, autrement dit Nabuchodonosor, épouse Nitocris, princesse du sang royal de Médie. Dagegen

*) Heeren Ideen I. 2. S. 154. bemerkt: „Immer bleibt es dunkel, wie der Name von Nebukadnezar Herodot unbekannt bleiben konnte; den doch Megasthenes und andere Griechische Geschichtsschreiber wohl kannten. Ich werde unten noch Gelegenheit finden, etwas darüber zu sagen.“ Leider ist aber dies Versprechen in den „Ideen“ nicht gelöst worden.

wird sie von Andern für die Gemahlin des Evilmerodach ausgegeben; so Wesseling ad Herod. I. 185. p. 86. Fischer ad Xen. Cyr. 1, 4, 16. p. 40. Jahn Archäol. II, 1. S. 215. Prideaux Connex. I. 147. 156. Hengstenberg S. 318. Diese Meinung beruht aber wohl im Grunde nur auf der irrigen Ansicht des betreffenden Danielischen Abschnittes, nach welcher man die Königin Mutter für die Gattin des Evilmerodach hält. — Herodot selbst kann nun aber hinsichtlich seines Irrthums wegen des letzten Chaldäerköniges Entschuldigung finden. Wir können uns zwar nicht mit der Behauptnng (Beck's Anleitung z. allg. Völker-Geschichte, 1. 1. S. 625.) abfinden lassen, der Name *Λαβύνητος* sei allgemeiner chald. Königstitel gewesen und darum habe Herodot jenen nicht *Ναβοννήδος*, wie er doch nach Berosus hiess, sondern *Λαβύνητος* gehiessen: denn derselbe bemerkt ja ausdrücklich die Gleichheit des Namens von Vater und Sohn. Allein die Namensähnlichkeit verleitete, den Namen Nabonnedus mit Labynetus (Her. I. 74.) zu verwechseln *) und Labynetus II. galt ihm für den Sohn Nebukadnezars, weil vermuthlich die Tradition nur diese beiden Namen ihm überlieferte, insofern die Dazwischenliegenden (Evilmerodach, Neriglissar, Laborosoarchod) mit den Ausländern nicht in Berührung kamen. Der Verfasser des Daniel steht nun darin noch hinter dem Herodot zurück, dass er einen ganz unrichtigen Namen des letzten Königes angiebt und rückt dadurch schon dem Xenophon näher, der ihn gar nicht zu nennen weiss; wie er auch Cyrop. II., 1. 5. den Namen des Neriglissar nicht einmal anzugeben weiss und ihn Assyrier statt Babylonier nennt, was von vorn herein gegen seine Kenntniss der chald. Geschichte Verdacht einflösst.

*) So wird der Name אֲסַרְחַדּוֹן bei den Griechen ausgesprochen: *Ἀσορδάν*, *Ἀσαράδαν*, *Σαχερδονός*, *Σαχερδών*, *Ἀχειρδωνός*, *Ἀσαριδινός*.

In der Schilderung des letzten Abends vor der ersten Eroberung Babels treffen wir allerdings auf einige Züge, welche mit den Ueberlieferungen der Historiker übereinkommen. Von der grossen Sicherheit, in der sich noch im Augenblick der Einnahme die Einwohner Babylons befanden, von dem plötzlichen Ueberfall durch Cyrus und einem nächtlichen Feste, das grade zu dieser Zeit in der Stadt gefeiert wurde, reden auch Herodot und Xenophon. Nach Herod. 1, 190. hatten die Babylonier Proviant für viele Jahre zusammengebracht und kümmerten sich darum gar nicht um eine bevorstehende Belagerung; Cyrus überfiel sie plötzlich, indem er seine Truppen durch seichte Stellen des Euphrat, den er ableitete, waten liess, und er ward Herr der Stadt, ehe man innerhalb derselben, wo man sich grade einem allgemeinen Feste unter Gesängen und Schlemmereien hingab, die Gefahr noch gemerkt hatte. I. 191. Noch übereinstimmender mit unserem Verf. finden wir den Xenophon, VII, 5. §. 15. 21. 26. 27. Nach ihm war es kein zufällig gefeiertes, sondern wiederkehrendes Fest; welches Cyrus benutzte, um die Stadt unversehens zu überfallen; er wusste, dass die Babylonier diese ganze Nacht hindurch schwelgten, berechnete darauf seinen Angriff, ging durch das seichte Bett des Euphrat, den er ableiten liess, (auf welches Ereigniss nach Einigen Jes. 44, 27. 50, 38. 51, 36. hindeuten sollen) und drang plötzlich in die Stadt ein. (*Ὁ δὲ Κῦρος, ἐπεὶ ἑορτὴν τοιαύτην ἐν Βαβυλῶνι ἤκουσαν εἶναι, ἐν ᾗ πάντες οἱ Βαβυλώνιοι ὅλην τὴν νύκτα πίνουσι καὶ κωμάζουσιν, ἐν ταύτῃ, ἐπεὶ τάχιστα συνεσκότασε, λαβὼν πολλοὺς ἀνθρώπους, ἀνεστόμωσε τὰς τάφρους πρὸς τὸν ποταμόν. κ. τ. λ.*) Als man eingedrungen, heisst es ferner, und die Thore der Burg verschlossen fand, da fiel man über die Wächter her, die noch bis an den frühen Morgen tranken, besonders die abgefallenen und mit Cyrus verbündeten Satrapen Gadates und Gobryas richteten ein Blutbad unter dem

noch immer zechenden Anhange des Königs an und der König selbst ward überwältigt und getödtet. §. 29. Dass Xenophon, der so auffallend mit Daniel hier übereinstimmt, bei diesem Berichte vollen Glauben und gegen andere widersprechende Nachrichten den Vorzug verdiene, ist fast allgemein behauptet worden. Man beruft sich 1) auf Jes. 21., eine Weissagung, die, wie jetzt anerkannt ist, noch vor den wirklichen Fall Babylons zu setzen ist. Der Prophet sieht das Heer der Meder und Perser durch die Wüste heranziehn; unbekümmert um die nächste Zukunft schwelgen die Babylonier beim nächtlichen Mahle, da ruft plötzlich der Prophet den Fürsten zu, sich zum Kampf gegen den andringenden Feind zu rüsten. v. 1—5. Diese Stelle beweiset aber nicht einmal, dass der Prophet jenes Fest, wovon Herodot und Xenophon reden, gemeint habe; die Babylonier werden überall als Schwelger und Schlemmer geschildert; so spricht Curtius 5, 1: Babylonii maxime in vinum et quae ebrietatem sequuntur, effusi sunt; vgl. Jer. 51, 39. und Heeren I. 2. S. 201; so konnte der Prophet denn leicht auf die Wendung kommen, den noch bei einbrechendem Dunkel schwelgenden Magnaten (vgl. Jes. 5, 11.) in lebhafter Schilderung die wirkliche Ankunft des Feindes, welche nahe bevorstand, anzukündigen. Viel weniger noch ist zu erweisen, dass der Dichter von der Nacht der Einnahme Babylons selbst rede; er denkt sich den Feind noch nicht in der Stadt, denn nach v. 1. zieht er erst heran, fährt er erst daher aus der Wüste und v. 2. fordert er die heranziehenden Feinde zur Belagerung auf. — 2) Jes. 14, 19., welches Orakel (c. 13. 14.) in eine etwas frühere Zeit zu setzen ist als c. 21, 11—17. ruft der Prophet dem Könige von Babel zu:

„Du aber wirst hingeschleudert fern von deinem Grab:
Wie ein verworfener Zweig,
Bedeckt mit Erschlagenen, Schwerdtdurchbohrten,
Die hinuntersinken zu den Steinen der Gruft, —
Als ein zertretenes Aas.“

Hierin will man bestätigt finden, dass der König wirklich ermordet sei. Die Stelle beweiset aber durchaus nichts, da sie nicht minder eine nie erfüllte Weissagung seyn kann, als die c. 13, 12. ff. verkündete Zerstörung der Stadt und das Blutbad, von denen Babylon damals verschont blieb, da Cyrus dem Morden Einhalt that und erst unter Darius Hystaspis die Stadt zerstört wurde. 3) Die ungünstige Characterschilderung des Nabonned Xen. Cyrop. VII, 5. §. 32., wo er ausdrücklich ἀνόσιος βασιλεὺς genannt wird, vgl. 4, 6. §. 3. soll mit Jes. 14, 20. übereinkommen und darin eine Bestätigung für die übrige Uebereinstimmung liegen. Dort heisst es:

„— Dein Land hast du verwüstet
Dein Volk hast du geschlachtet.
In Ewigkeit werde nicht genannt das Geschlecht der Bösewichter."

Hier, meint man, werde Nabonned als ein wilder Eroberer geschildert, dem das Leben seiner Unterthanen gleichgültig war und sonst auch Tyrannei und Blutvergiessen geübt. Allein die Beschuldigung des Propheten bezieht sich nicht, wie man schon aus ארצך שחת ersieht, auf des Königes Verfahren gegen einzelne Bürger, sondern auf die Niedermetzelung des Heeres und Verheerung des Landes durch die Feinde. Vgl. Hitzig der Prophet Jes., S. 171. Denkt sich der Prophet den Nabonned gleichfalls als einen Frevler, so kann damit doch nicht die Glaubwürdigkeit des Xenophon im Uebrigen gestützt werden, da der Prophet auf seinem Standpunkte den heidnischen König, schon weil ihn der Herr schlug, für einen Frevler achten musste. 4) Unserer Behauptung, dass Herodot theilweise, wie wir sogleich im Verfolge sehen werden, vor dem Xenophon den Vorzug verdiene, könnte man mit dem Einwande begegnen, dass seine Glaubwürdigkeit in vorliegendem Falle doch grossem Bedenken unterliege, weil er ja auch irrig aussage, Nabonned (Labynet II.) sei Sohn des Nebukadnezar gewesen.

Allein wir haben erkannt, wie nichts die Annahme hindert, er sei treu der auf ihn gekommenen Tradition gefolgt. Der von ihm unverschuldete Irrthum kann uns noch nicht nöthigen, seine übrigen Nachrichten von vorn herein zu bezweifeln, zumal diese anderweitig volle Beglaubigung finden. Indem aber Daniel jenen Irrthum mit ihm theilt, fehlt er ja zugleich gegen die geschichtlichen Nachrichten der heiligen Schrift, wie erwiesen worden: muss es nicht also schon dadurch das grösseste Bedenken erregen, dass er in den Grundzügen der übrigen Schilderung mit dem Didaktiker Xenophon übereinkommt und wird man es wagen können, durch diess im voraus unsicher gemachte Zeugniss unseres Verfassers den Xenophon, und wiederum durch diesen, dessen historisches Zeugniss, wie sogleich erwiesen werden soll, hier ohne Werth ist, das Buch Daniel zu beglaubigen? Man beruft sich nun aber 5) eben auf den historischen Character des Xenophon in seiner Cyropädie, der am meisten von St. Croix in seiner Abhandlung „Nouvelles observations sur la Cyropaedie," auch von Poppo angegriffen worden ist, nachdem schon Plato, de legib. III. p. 695. Steph. und Cicero, ad Quintum fr. I. 1. auf die historische Glaubwürdigkeit desselben wenig gaben. Auch wir gehen schon im Voraus mit einigem Verdacht an seine Quellen, da er weder den Namen des Nabonned, noch des Neriglissar anzugeben weiss. Im Grunde weichen die Apologeten der Cyropädie auch nur deshalb von jenem Urtheile ab, um durch die Erzählungen derselben die oben erläuterten Abschnitte des Jesaias, die doch nur scheinbar mit ihnen zusammenstimmen, und den Abschnitt c. 5. unseres Buches mit der Geschichte in Einklang zu bringen. Hieher sind zu rechnen: Brissonius de regno Pers. I. CXXI. p. 173. Vitringa Comm. ad Jes. I. 417. ff. Prideaux Connex. I. 139. f. Jahn Arch. II. 1. S. 223. f. Hutchinson de Xenophonte ejusque scriptis, vorgedruckt der Ausg. von

Thieme 1763. Gesenius, Comm. über den Jes. I. S. 469. Hengstenberg, S. 319. ff., Bertholdt und Hävernick in ihren Comm. Allein die richtige Ansicht über den Character der Cyropädie finden wir schon bei Heeren I. 1. S. 132. ff., auf den Gesenius und Hengstenberg sich zu Gunsten ihrer Meinung ohne Recht berufen. Heeren rühmt nur, „dass die Cyropädie das einzige Werk sei, in dem der Geist des Orients wehe“ „dass es ein treues Gemälde persischer Sitte gebe,“ „der Geschichtsforscher es aber mit Kritik gebrauchen müsse.“ So stellt sich aber das Urtheil richtig. Xenophon, der Parsisage folgend, wollte in der Cyrussage, wie schon Plato ganz richtig bemerkt, keineswegs ein geschichtlich treues Bild seines Helden wiedergeben, wie er geleibt und gelebt, oder auch so, wie sein Volk sich ihn in eigner Sage nach eigenem Sinn und Naturelle mythisch zugebildet; vielmehr hat er Sage und Geschichte, wie eben Plato alte Mythen und Philosopheme auswärtiger Völker, nach der Griechen Art als fremden Stoff nur aufgenommen, und durch eigene Lebenskraft verähnlicht und angeeignet. Was er auf seinen Feldzügen in Persien von medisch-persischer Sage erfahren, hat er seiner Cyropädie allerdings zum Grunde gelegt; aber er hat es in durchaus freier Behandlung, also in seiner Sprache übertragen, dass das griechische durch ihn hinzugetretene Element weit als das überwiegende erscheint. Darum hat er das Geschichtliche überall, wo es ihn in seinem Gange beengt, auf die Seite hingeschoben; selbst das Oertliche in der Stellung der Länder und Völker hat er bisweilen seltsam verschoben und verkürzt, wie es ihm eben bequem gewesen, und von der einheimischen Sage nur das aufgenommen, was seinem Plane zugesagt. — Herodot lebte kein Jahrhundert nach Cyrus zu einer Zeit, wo noch Solche die ihn gesehen, vorhanden seyn mochten. Er sagt in seiner einfachen aber tief bedeutsamen Weise (I. 95.): ihm sei

gar wohl kund, dass in dreifach verschiedener Sage vom Cyrus geredet werde, er aber folge jenen Persern, die nicht bloss ihn zu verherrlichen, sondern die Dinge, wie sie wirklich vorgefallen, darzustellen sich bemüht. Ungerecht spricht sich das Urtheil, aus Vorliebe für die Cyropädie, bei Gesenius und Hengstenberg a. aa. OO. aus, Herodot wimmle in der Geschichte des Cyrus von Ausschmückungen und Entstellungen. Hat doch grade Herodot in den Thatsachen, auf die wir uns hier berufen, das Zeugniss der übrigen Quellen der persischen Geschichte für sich! Wäre aber auch jener Vorwurf gegründet, wie er denn anderweitig über Persien manches vorgebracht hat, woran die historische Kritik mit Grunde zweifeln kann, hätte denn darin Xenophon vor ihm einen Vorzug? Von der dreifachen Sage, die Herodot erwähnt, (d. i. der bactrischen, im Schah Nameh, der medischen und der Parsisage) wählte er wohl hauptsächlich die medische, da die Jugendsage des Cyrus bei ihm auf medischem Boden, in medischen Worten und Namen spielt, in medischem Geist und gleicher Sinnesart gedacht ist. Aus diesem Geiste erklären sich die Verschiedenheiten. Ctesias der nach Diodors Zeugniss, aus den Königsbüchern, worin nach einem Gesetze die Ereignisse der Vorzeit bei den Persern aufgezeichnet wurden, mit grossem Fleisse ihre Geschichten ausgezogen und geordnet hat, muss in Hinsicht auf diese Quellen nothwendig die historische Wahrheit zunächst berühren. Des Ctesias Glaubwürdigkeit aber, die man seit Strabo und Plutarch bis auf Scaliger zu verdammen gewohnt war, ist neuerdings in Bezug auf die Persica vielfach gerechtfertigt worden. Ctesias stimmt aber in mehreren hiehergehörigen Hauptangaben mit Herodot. überein. — So reden die Geschichtsschreiber von Cyrus in verschiedener Weise, denn, wie Görres es ausspricht, „nur kurze Zeit hatte unter dem warmen tropischen Himmel dieses Landes,

die üppige Bildungskraft der Phantasie bedurft, um ihres Gegenstandes sich zu bemeistern, und mit ihren blühenden Schlingpflanzen ihn zu umziehen."

Richtig bemerkt nun Hengstenberg (S. 321.), Nationalinteresse habe auf die verschiedene Gestaltung der Cyrussage Einfluss geübt und folgert: „dass man immer gegen diejenige Relation ein Misstrauen haben müsse, welche sich aus dem Nationalinteresse des Referenten ableiten lasse." Diesen an sich richtigen Schluss bringt er nun aber bei'm Berosus, auf dessen, dem Xenophon und unserem Buche widersprechenden, aber mit Herodot übereinstimmenden und durch sich selbst bewahrheiteten, Bericht über die Einnahme Babylons und das Schicksal des Königes, seltsamer Weise in Anwendung, und wir haben hier wieder ein Pröbchen der bekannten Gründlichkeit und Tiefe! Weil nämlich Berosus die vaterländische Geschichte schrieb, eigentlich aber, weil Herr Hengstenberg durch ihn genirt wird, soll er „ausschmückend," „beschönigend," „grossprecherisch" geschrieben haben, und doch muss nach ihm Xenophon, der gleichfalls aus einheimischen, persischen Quellen die Cyrussage schöpfte, hier lautere Geschichte geben, weil auf diese Weise alles trefflich zu passen und sich zu ründen scheint. Zwar zweifelt dieser Kritiker an anderen Orten, wo er aus dem Berosus seine Ansichten begründen zu können meint, an dessen Glaubwürdigkeit nicht, ja er preiset einmal (S. 55.) „das günstige Geschick, das uns eine Stelle des Berosus aufbewahrt, welche uns in diesem Falle (zu c. 1, 1.) der Verlegenheit überhebt das non liquet auszusprechen," worauf dann noch eine Schmähung anders Denkender und Forschender nachfolgt —; weil Berosus aber die Wahnsinnsgeschichte, die uns c. 4. im Daniel liefert, nicht zum Belege darbietet, so „beschönigt" er die Thatsachen aus Nebukadnezars Leben (S. 103—105.), und auch hier, wo es sich um die Ereignisse bei Babylons Einnahme

handelt, hat Berosus wieder „einen idealisirenden Character und verdient wenig Glauben; er wollte von Nebukadnezars Hause die Schmach entfernen.“ „Theilweise,“ bemerkt dagegen Hitzig, Heidelb. Jahrb. a. a. O. S. 320., „mag dieser Vorwurf gegen Megasthenes gelten; ist jedoch für Berosus ganz grundlos und erklärt zu wenig; denn Berosus konnte ja den Nabonned (wenn er ihn auch aus Nationalinteresse zum Privatmann machte) doch wenigstens in Babylon umkommen lassen, wenn die Sache sich wirklich so verhielt, während er ihn nach Carmanien verwiesen werden lässt. Ueberhaupt aber die ganze Farbe der Erzählung bei Berosus widerlegt jene Anklage.“

Hören wir nun aber des Berosus Bericht selbst, nachdem die gewöhnlich hier beigebrachten Belege aus Jesaias als unzulänglich erschienen sind und Xenophons historische Glaubwürdigkeit in der Cyropädie als kritisch verdächtig erkannt worden ist! Nach Berosus (bei Joseph. c. Apion I. 20. und bei Megasthenes oder Abydenus in Euseb. Praep. Ev. IX. 40. 41., oder in dessen Chron. Arm. lat. ed. Venet. I. 59. Vgl. Polyhistor lat. Auszug aus Berosus a. a. O. S. 45.) war der letzte König Nabonned nicht Nebukadnezars Sohn, überhaupt nicht von königlichem Geblüt, doch ein Babylonier. (So auch Megasthenes in Euseb. Chron. arm. I. p. 60.: Labosoracus Nabonedochum in regni solium evehi jussit, ad quem nullo modo pertinebat.) Er war einer der Verschworenen gegen des Laborosoarchod Leben und ward nach dessen Ermordung zum Könige eingesetzt. Siebenzehn Jahre hatte Nabonned regiert, da zog Cyrus gegen ihn und fiel in die Provinz Babylonien selbst ein. Nabonned zog ihm entgegen, wurde von ihm in offener Feldschlacht besiegt, ergriff die Flucht und warf sich in die Festung Borsippos. Nach diesen Ereignissen erst eroberte Cyrus Babylon, zog dann nach Borsippos, um es zu belagern, doch als Nabonned es zur Belagerung

nicht kommen liess, sondern sich ergab, da schickte der Perser ihn nach Carmanien, wo er seine übrige Lebenszeit zubrachte. (Ἀπολομένου δὲ τουτου (Λαβοροσοάρχοδε), συνελθόντες οἱ ἐπιβουλεύσαντες αὐτῷ, κοινῇ τὴν βασιλείαν περιέθηκαν Ναβοννήδῳ, *) τινὶ τῶν ἐκ Βαβυλῶνος, ὄντι ἐκ τῆς αὐτῆς ἐπισυστάσεως. Ἐπὶ τούτου τὰ περὶ τὸν ποταμὸν τείχη τῆς Βαβυλωνίων πόλεως ἐξ ὀπτῆς πλίνθου καὶ ἀσφάλτου κατεκοσμήθη.**) Οὔσης δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ἔτει, προεξεληλυθὼς Κῦρος ἐκ τῆς Περσίδος μετὰ δυνάμεως πολλῆς, καὶ καταστρεψάμενος τὴν λοιπὴν Ἀσίαν πᾶσαν, ὥρμησεν ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας. Αἰσθόμενος δὲ Ναβόννηδος τὴν ἔφοδον αὐτοῦ, ἀπαντήσας μετὰ τῆς δυνάμεως καὶ παραταξάμενος, ἡττηθεὶς τῇ μάχῃ καὶ φυγὼν ὀλιγοστὸς, συνεκλείσθη εἰς τὴν Βορσιππηνῶν πόλιν. Κῦρος δὲ Βαβυλῶνα καταλαβόμενος, καὶ συντάξας τὰ ἔξω τῆς πόλεως τείχη κατασκάψαι, διὰ τὸ λίαν αὐτῷ πραγματικὴν καὶ δυσάλωτον φανῆναι τὴν πόλιν, ἀνέζευξεν ἐπὶ Βόρσιππον, ἐκπολιορκήσων τὸν Ναβόννηδον. Τοῦ δὲ Ναβοννήδου οὐχ ὑπομείναντος τὴν πολιορκίαν, ἀλλ' ἐγχειρήσαντος αὐτὸν, πρότερον χρησάμενος Κῦρος φιλανθρώπως, καὶ δοὺς οἰκητήριον αὐτῷ Καρμανίαν, ἐξέπεμψεν ἐκ τῆς Βαβυλωνίας. Ναβόννηδος μὲν οὖν, τὸ λοιπὸν τοῦ χρόνου διαγενόμενος ἐν ἐκείνῃ τῇ χώρᾳ, κατέστρεψε τὸν βίον.) Megasthenes bei Abydenus (Euseb. Pr. ev. IX. 41.) erzählt, Nabonnedus sei vom Cyrus als Statthalter nach Carmanien geschickt, bei Euseb. Chron. arm. p. 58. ed. Venet: „Cui (Nabonedocho) Cyrus Babylone capta Carmaniae principatum dedit; ja er lässt ihn noch die zweite Einnahme Babylons durch Darius Hystaspis erleben, denn unmittelbar nach jenen Worten heisst es „Darius rex de

*) So bei Joseph. a. a. O.; dagegen Antiq. X, 11, 2. Ναβοάνδηλος. Bei Euseb. Pr. Ev. IX, 40.: Ναβοννίδος.

**) Herod. I. 186. erzählt diess von der Nitokris.

regione depulit aliquantulum.“ „Der König Darius (Hystaspis) entfernte ihn einige Zeit nachher aus der Gegend.“ Nicht unwahrscheinlich ist, dass Cyrus den Nabonned zum Vasallenkönige einsetzte, in welcher Lage er 21 Jahre verblieb, bis ihn Darius Hystaspis verbannte, wohl, weil er bei der Empörung der Babylonier nicht unthätig geblieben war. Nach Berosus und Megasthenes, völlig dem Berichte des Buches Daniel und des Xenophon zuwider, war also der letzte König nicht aus königlichem Geblüte, er ward zuerst vom Cyrus in einer offenen Feldschlacht geschlagen, dann erst ward Babylon erobert, wo Nabonned aber nicht zugegen war und nicht getödtet ward. Dass er den Babyloniern in offener Schlacht eine Niederlage lieferte und diese sich in die Stadt zurückwarfen, berichtet auch, mit dem Berosus übereinstimmend, Herodot I. 190., und derselbe widerspricht insoweit den übrigen Angaben des Berosus nicht, als er den gewaltsamen Tod des Königes nicht erwähnt. Von dieser Schlacht, den der Bericht des Xenophon aber gar nicht kennt, singt auch der Prophet Jes. 43, 14. 17.:

„So spricht euer Erlöser, Jehova, der Heilige Israels:
Um euretwillen sandte ich nach Babel;
Stürzte dahin als Flüchtlinge sie all',
Und versenkte den Chaldäern ihr Jauchzen in Gestöhn.“

— — — — — — — — —

„So spricht Jehova, der durch das Meer einen Weg schafft,
Und durch reissende Wasser einen Pfad;
Der ausziehn liess Wagen und Ross,
Und ein Heer, das stark; —
Zusammt liegen sie, erstehen nimmer,
Sind erloschen, wie ein Docht verglommen. —“

Hier ist von Erschlagenen die Rede und zwar von Solchen, die in einer offenen Schlacht fielen, aus welcher

sich die Ueberlebenden ihrer Partei durch die Flucht retteten v. 14. Auf denselben Sieg bezieht sich auch wahrscheinlich Jes. 42, 10—13; vgl. Hitzig z. d. St.

Für die Glaubwürdigkeit des Berosus, ohne dass uns die vermeintlich entgegenstehenden Zeugnisse bei Xenophon und Jesaias weiter hindern können, sprechen man aber insbesondere folgende Gründe: 1) er ist ein einheimischer Schriftsteller, der mit der Geschichte seines Vaterlandes genau vertraut seyn konnte. Dass die von ihm aufbehaltenen Fragmente nicht für Ueberbleibsel einer in späterer Zeit von einem Griechen zusammengetragenen Sagengeschichte zu halten seien, sondern wirklich für eine treue, aus Tempelarchiven und ächten Quellen geschöpfte Geschichte, hat Richter (Berosi Chald. Hist. Lips. 1825. p. 10. f., vgl. Beck Anleitung zur g. Kenntniss der allg. Welt- und Völkerg. I. 1. S. 175.) gegen die Angriffe von Meiners (Hist. doctrinae de vero Deo P. 1. p. 76. f.) und besonders gegen Wachler (Ersch und Gruber's Encyc. d. W. u. K., u. d. W. Berosus) vollständig erwiesen; dass er aber 2) im gegenwärtigen Falle nicht erdichten wollte, bezeugt theils Herodot, denn der bei ihm genannte Name des letzten chald. Königes Λαβύνητος bürgt für den Ναβοννήδος des Berosus und erweiset, dass Beltschazar Daniels ein erdichteter Name sey; theils die Bibel, denn übereinstimmend mit dem Berosus nennt sie 2 Kön. 25, 27. den Evilmerodach als leiblichen Sohn des Nebukadn., nicht aber den Belschazar, oder einen anders genannten; auch Megasthenes, nach dessen Zeugniss der letzte König Nabonned nicht zur königlichen Familie gehörte und nicht erschlagen wurde; theils wiederum Herodot, denn er thut von einer der Belagerung Babylons vorangegangenen Feldschlacht Meldung; theils die Bibel, welche sich eben darauf bezieht, Jes. 43, 14. 17. S. oben. Endlich spricht für den Berosus die Genauigkeit mit der er die einzelnen Herrscher und Regierungszeiten

nach Nebukadnezar anführt, übereinstimmend mit der anderweitig bekannten Chronologie. Für die Sage des Xenophon, die wir im Daniel wiederfinden, spricht dagegen nichts. Die Aufgabe, die er sich in der Cyropädie gestellt, war nicht, eine treue Geschichte zu schreiben; er behandelte sie frei und mit Willkühr und folgte dem ansprechendsten, wenn auch nicht verbürgten Bericht; daher erschien der tragische Lebensschluss des Königes geeigneter für die romanhafte Darstellung, als die Haft in der Festung; jenen aber dichtete die Sage auf Grund von Jes. 14, 19. Dazu kommt, dass die Namen der chaldäischen Könige ihm völlig unbekannt geblieben sind, dass er weder den Neriglissar, noch den Nabonned zu nennen weiss.

Noch problematischer wird die Relation des Xen., wenn wir die Frage über die Existenz des Königes feststellen, welcher nach 6, 1. das Reich der Chaldäer überkam und Darius der Meder genannt wird. Dass er kein anderer als Cyaxares II. seyn soll, nach Xenophon ein Sohn des Astyages und Oheim des Cyrus, welcher in seinem Auftrage Babylon eroberte, ist fast einstimmige Annahme; so schon Jos. Arch. X, 11, 4. Hieron. zu 5, 1. 6, 1. Polychronius zu 8, 4; unter den Neueren Venema hist. eccl. II. 309. ff. Offerhaus, Spic. hist. chron. p. 265. ff. Ch. B. Michaelis, Bertholdt S. 850. f., Jahn bibl. Arch. II. 1. 219., Gesenius zum Jes. I. 4, Hengstenberg S. 48. f. 327. f., Rosenmüller im Comm. p. 195. Hävernick S. 205., Hitzig in Heidelb. Jahrb. 1832. H. 2. S. 140. und Aa. Zwar ist neuerdings von Rösch, in der Abhandlung „die 70 Wochen des Buches Daniel," in den Theol. Stud. und Krit. 1834. H. 2. S. 277. ff. behauptet worden, die hier gemeinte Eroberung Babylons durch den Darius Medus (6, 1.) sei nicht die unter Cyrus vorgefallene, sondern eine spätere, denn Darius Medus sei kein anderer als Darius Hystaspis: allein theils hat unser Verf. nach der ganzen

Schilderung von c. 5., deren Farben deutlich aus den Darstellungen der ersten Einnahme Babylons bei Xenophon und Jesaias entnommen sind, grade diese im Auge; zum andern leuchtet aus 6, 29. und c. 10, 1. vgl. 11. 1. die Identität Darius des Meders und Cyaxares II. bei Xenophon ein. Ferner spricht für diese das Alter von 62 Jahren, in welchem Darius Medus zur Zeit der Einnahme Babylons steht, denn nach Xenoph. Cyr. VIII, 5, 19. gab Cyaxares dem Cyrus seine Tochter nach der Einnahme Babylons zum Weibe, mit der Bemerkung, dass er keine Hoffnung mehr auf einen Erben habe; woraus man auf ein vorgerücktes Alter schliessen muss. Endlich spricht für die Identität Beider die Characterschilderung. Wie Cyaxares als unthätig und geistesschwach (Cyr. I, 4., §. 22. II, 1, 7. 8. IV, 1, 13. VI, 3, 2.), hitzig und launenhaft (III, 3, 29. IV, 5, 8.), üppig und weichlich (II, 2, 5. IV, 5, 8. V, 5, 37. ff., als Weiberfreund (IV, 5, 51.), u. s. f. erscheint, so Darius Medus c. 6. Nach Xenophon war er der Sohn und Nachfolger des Astyages (I, 5, 2.) und Oheim des Cyrus, dem er seine Tochter zum Weibe und Medien zur Mitgift gab (VIII, 5, 19. u. 28.); Cyrus aber soll seinem Vater Cambyses in der Regierung Persiens und dem Cyaxares im medischen Reiche gefolgt seyn und noch 7 Jahre (VIII, 7, 1.) regiert haben.

Von der Existenz eines solchen Königes Cyaxares II., zwischen Astyages und Cyrus, schweigen nun aber die Hauptquellen der persischen Geschichte, die einheimischen, und vornämlich Herodot u. Ctesias. Mit dem Astyages schliessen sie alle die Geschichte des medischen Reiches ab. Nach Herodot (I, 130.) wird Astyages, nachdem er 35 Jahre regiert, durch den Cyrus als Oberhaupt der persischen Stämme bei Parsagada besiegt und stirbt kinderlos (I, 109.); damit übereinstimmend Ctesias (Pers. 2. 5.) und Herodot's Gegner Donysius Hal. 1, 1., denen Justin (I, 6.

16. f. VII, 1.), Strabo IX, S. 735. XV, S. 1662. Diod. Sic. II, 34. und Aa. folgen. Jes. 45—47. ist nur von Cyrus die Rede, ebenso in der Chronik und Esra und die Hagada vom Bel zu Babel beginnt: „nach dem Tode des Königes Astyages kam das Reich an Cyrus den Perser.“ Dieser und nicht Darius lässt ebendaselbst v. 30. 31. den Daniel in die Löwengrube werfen; auch Dan. 11, 1. haben LXX und Theodot. statt des hebräischen: בשנת אחת לדריוש המדי übersetzt: ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ τοῦ Κύρȣ τοῦ βασιλέως. Diese letzteren Zeugnisse sprechen wenigstens dafür, dass auch den Juden dieser Cyaxares völlig unbekannt war. Unser Verf. folgte der unsicheren Sage, die hier auch dem Xenophon vorlag, von dem er aber im Einzelnen wieder abweicht. So hat nach Cyrop. VII, 5. nicht Cyaxares Babylon erobert, wie das vom Darius doch Dan. 6, 1. gesagt zu werden scheint, sondern Cyrus, und zwar für sich, denn er richtete sich daselbst auf königliche Weise ein. Nach Cyrop. 8, 5. hat Cyaxares in Babylon gar nicht regiert, sondern Cyrus hatte ihm daselbst bloss einen Palast nebst einem Hoofstaat eingerichtet, damit er, wenn er dahin käme, ein eigenes Absteigequartier finde. Die Existenz eines medischen Königes zwischen Astyages und Cyrus ist schon früher abgeleugnet worden; so von Hr. Aug. Zeibich: prior Animadversio, qua Cyaxares, supposititius Astyagis filius, de solio regio deturbatur, in den Misc. Lips. nov. T. VIII, P. 1. p. 50. ff. und Observ. posterior, ebendas. T. IX, P. 2. p. 268. ff. und neuerdings von Hitzig a. a. O. Für diese Annahme spricht aber, ausser dem Obenbemerkten noch Folgendes: 1) Xenophon ist im Widerspruche mit sich selbst. Nach der Cyropädie war Cyrus der Schwiegersohn des Cyaxares II. und wird von ihm selbst als Nachfolger freiwillig eingesetzt. Nun heisst es aber in der Anabasis, welche doch neben dem Selbsterfahrenen beglaubigte Geschichte giebt, ganz übereinstimmend mit Herodot,

(und somit zeugend gegen Hävernicks unbegründetes Verdammungsurtheil des Letzteren (S. 204.) und gegen Jahn Arch. II. 221. ff., welcher Herodots Ueberlieferung für erdichtete Fabel erklärt,) die Perser hätten, um sich der Oberherrschaft zu bemächtigen, die Städte der Meder mit Gewalt eingenommen; Xenophon würde also in offenem Widerspruche mit sich selbst erscheinen, wollte die Cyropädie wahre Geschichte geben. Anab. III, 4, 8. heisst es nämlich: „die Stadt Larissa belagerte zur Zeit, als die Perser den Medern die Oberherrschaft entrissen, der Perserkönig.“ Gleich darauf: „Hieher — einem Schlosse bei einer Stadt Mespila — flüchtete sich, der Sage nach, als die Perser der Meder Herrschaft stürzten, die Gemahlin des Königs, Media. Auch diese Stadt belagerte der Perserkönig. — 2) Im Gegensatze zu den pers. Geschichtsschreibern, z. B. Mirchond, und zu Herodot, welcher (I. 214.) ausdrücklich bemerkt, dass zwar Vieles über das Ende des Cyrus gefabelt werde, er aber das erzähle, was ihm der Wahrheit am nächsten zu kommen scheine, und dann den Cyrus auf einem Zuge gegen die Massageten umkommen lässt, stirbt bei'm Xenophon der Perserkönig eines natürlichen Todes zu Babylon, wahrscheinlich damit er ihm eine schöne Rede in den Mund legen kann. Mit dem Herodot stimmen aber Ctesias, Berosus und Aa. überein und für ersteren spricht noch überdiess, dass Herodot in der Bestimmung der Regierungszeit des Cyrus vortrefflich mit den Uebrigen Angaben der Geschichte stimmt, wovon wir uns weiter unten überzeugen werden. — 3) bemerkt Hitzig, a. a. O. S. 142. mit Recht: „Wie viel leichter, da Astyages keinen Sohn hatte, es dem Romanschreiber seyn musste, den leeren Raum durch eine Figur auszufüllen, als dem Historiker, eine geschichtliche Person zu überspringen, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.“ So verschweigt Xenophon auch, weil er das Ideal eines

Monarchen schildern will, die Verschwörung des Cyrus gegen seinen Grossvater, wovon Her. 1, 123. berichtet. Schon ältere Ausleger scheinen die Unzulänglichkeit der Angabe beim Xenophon eingesehen zu haben, daher Theodoret (zu Dan. 14, 1.) den Astyages mit dem Darius Medus identificirt. Aa. anders, vgl. darüber Bertholdt S. 843. f.

Man hat nun aber die Glaubwürdigkeit des Xenophon, und somit des Dauiel, auch im vorliegenden Falle durch mancherlei Gründe zu vertheidigen gesucht. Man sagt 1) „Xenophon in seiner Cyropädie könne doch nicht alles erdichtet haben und führe so viele Thatsachen von diesem Cyaxares an.“ Bertholdt S. 851., Beck Anleitung zur genaueren Kenntniss u. s. f. I. 1. S. 141. Dieser Einwand verdient nach den gegebenen Ausführungen kaum eine Widerlegung. Die Cyropädie ist ein didactischer Roman; aus der dreifachen Sage über Cyrus wählte er dasjenige zur Schilderung seines Helden aus, was ihm am angemessensten erschien. Das angeführte Beispiel aus der Anabasis beweiset, dass er streng sichtete, wo er wirkliche Geschichte geben wollte. — 2) „Andere Geschichtsdata in den hebr. Schriften setzen die Dauer des medischen Reiches bis zum Untergange des babylonischen Reiches voraus und der Sturz des letzteren wird den Medern zugeschrieben, Jer. 50. Jes. 31.“ Vgl. Beck a. a. O. Allein dass unter den Medern in den biblischen Stellen die Medoperser zu verstehen seyen, ist zu c. 2. nachgewiesen worden. S. 94. — 3) „Astyages könne unmöglich bis zum Ende des babylonischen Reichs in Medien regiert haben, sondern es müsse noch ein Nachfolger (vor Cyrus) gedacht werden. Astyages sei schon 560 gestorben, nach dem Nebukadnezar aber, welcher 562 oder 561 starb, hätten noch 4 Könige in Babylon regiert und die Einnahme Babylons falle nach Usher ins Jahr 538.“ Allein Xenophon, welcher VIII, 7, 1. erzählt, Cyrus habe noch sieben Jahre lang

nach des Cyaxares II. Tode regiert, zog, um seinem Schattenkönige Cyaxares die Lebensfrist zu geben, dem Cyrus 22 Jahre ab; dieser regierte 29 Jahre lang, nach Herodot VIII, 7, 1. und nach Ctesias 30 Jahre. — 4) Man hat sich (Bertholdt S. 852. Beck a. a. O. Hävernick S. 209.) auf Aeschylus in den Pers. v. 762. ff. berufen; daselbst heisst es von den Vorgängern des Darius Hystaspis:

Μῆδος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν στρατοῦ,
Ἄλλος δ᾽ ἐκείνου παῖς τόδ᾽ ἔργον ἤνυσε,
Φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν οἰακοστρόφουν
Τρίτος δ᾽ ἀπ᾽ αὐτοῦ Κῦρος, εὐδαίμων ἀνήρ.

Μῆδος ὁ πρῶτος κ. τ. λ. soll nun Astyages seyn, der Andere aber Cyaxares II. Allein wie würde das Lob: *φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν οἰακοστρόφουν* mit der Schilderung, die Xenophon und Daniel von diesem vermeintlichen Cyaxares geben, und welche doch wahr und zuverlässig seyn soll (Hävernick S. 205 f.), sich reimen lassen? Aeschylus war wahrscheinlich in demselben Falle wie die morgenländischen Schriftsteller, welche seit Stiftung der Dynastie der Kayaniden bis auf Cyrus nur zwei (collect.) Königsnamen kennen, den Kaicobad und Kaikawus. — 5) Hengstenberg, S. 328. Anm. behauptet, der Behmen (oder Bahman) der persischen Tradition sei identisch mit Darius Medus, und folgt in dieser Annahme Norberg (Fides vatic. Dan. XI. impleta, in s. Opuscc. III. p. 437). Nach Mirchond soll nämlich Lohrasp, 530 v. Chr. (unter dessen Regierung sowohl Cambyses als Smerdes Magus begriffen gedacht werden müssen) den Belschazar Sohn des Neb. eingesetzt haben; Bahman aber (464—424) enthronte den Belschazar wieder wegen seiner Tyrannei und setzte an seine Stelle den Coresch, einen Abkömmling des Lohrapp, der jenen erst besiegen musste. Dieser beschützte nun die Juden und hiess sie in ihr Land zurückkehren, weil seine Mutter (minder glaublich nach Aa. die Mutter des Bah-

man) eine Jüdin war. — Was beweiset diese neupersische Tradition nun aber? Sie floss aus einer eben so unlauteren Quelle, als die Erzählung Xenophons und wird im Voraus dadurch verdächtig, dass sie den Belschazar zum Sohne des Nebukadnezar macht, was er doch nicht war. Achten wir nun auf die Chronologie, so finden wir, dass sie einerseits der Bibel, andererseits den Griechen merkwürdig widerspricht. Lohrasp, Vorfahr des Coresh und Sohn des Kai-Khosru (Cyrus I.), soll nach jenem Berichte Zeitgenosse des Nebukadnezar gewesen seyn. Dieser starb nun aber nach der gewöhnlichen Annahme schon 562 oder 561, also lange vor des Cyrus I. Eroberung Babels (539) und Bahman ist Artaxerxes Longimanus*), Coresh aber der jüngere Cyrus der Griechen. Wie

*) Die Bedentung μακρόχειρ liegt freilich noch nicht in dem Worte Bahman, Scr. wahuman, wie v. Bohlen in Comment. de or. l. Zend. p. 48. angab, denn Pott Etymol. Forschungen S. XLV. bemerkt dagegen, dass die Aspirata des Wortes bahu (arm) im Zend und Pers. zu z wird. Vgl. v. Bohlen selbst a. a. O. S. 32. Bahman ist im Zend. Vanghamanô : le bon coeur. (Burnouf Comm. snr le Yacna p. 149, wo er zwar nicht vom Könige Bahman, aber von dem Amschaspand des Namens spricht). Richtig bemerkt also Mirchond p. 286, der Name bedeute griech. (بيونا نيّ) نيّة نيكو von guter Gesinnung;" er dachte an εὐμενής. Uebrigens führte der König bei den Persern wirklich den Namen Langarm d. h. mächtig (vgl. Gesenius z. Jes. 50, 2), denn man nannte ihn اردشير دراز دست (Ardeshir diras dest) „Ein grosser König (vgl. Pott, etym. Forschungen LXVII, aa. starker Löwe) von langer d. h. starker Hand." Fabelhaft soll nach Mirchond wirklich „seine Rechte länger als seine Linke gewesen seyn," auch Ferdusi denkt an Unförmlichkeit des Körpers, indem er von ihm sagt: „Wenn er stand, so reichte seine Faust übers Knie herunter." Lange Arme sind in Indien Symbol der Macht Rama heisst Ajânuvâhur (Arme bis zum Knie). Ram. I. p. 6. Ueber Ardeshir vgl. noch Pott a. a. O. LXVII.

kann man also beide Sagen, einerseits die des Xenophon und Daniel, andrerseits die der pers. Tradition so identificiren, dass man sagt, Bahman der Perser, dem noch drei Könige in derselben Dynastie folgten *), sei Darius Medus oder Cyaxares II, der letzte Mederkönig, Coresh aber Cyrus der Aeltere? In der überhaupt dunklen persischen Sage ist hier offenbar ein Ereigniss, welches die Schrift und die Griechen dem Cyrus I. beilegen, in eine späte Zeit unchronologisch herabgerückt **) und wir sind um so mehr berechtigt, unsere gewöhnliche Chronologie hier in Schutz zu nehmen und nicht etwa diesen Coresh für den כורש des Jesaia zu halten, als sich bei Mirchond die Grundstütze jener Sage, die Eroberung Babels und was sich dabei begab, noch einmal vorfindet und dann übereinstimmend mit unsern gewohnten Zeitangaben in die Zeit des Kai-Khosru, d. h. Cyrus der Aeltere, gesetzt ist. Bei Mirchond p. 270. wird nämlich erzählt, wie sich Feraburz und dessen Neffe Khosru wetteifernd bei der Belagerung von Ardebil (d. i. wahrscheinlich Sardes, welches Cyrus 549. eroberte) hätten hervorthun müssen,

*) Bemerkenswerth ist, das auch die LXX. c. 5, 31, wirklich Ἀρταξέρξης statt Darius M. setzt, und dass Abulfeda (ann. mosl. p. 77.) an der Stelle des Cyrus (I.) selbst einen Ardschir Behman gibt, welchen er für den Cyrus hält.

**) Diese Sage stimmt mit dem Josephus und LXX. überein, welche sagen, Achaschveros des Buches Esther sei Artaxerxes = Artachassta und im Neupers. Ardeshir. (vgl. Kell, vindiciae Estheris, Friberg., 1820. 4. Dass er die Juden begünstigt, geht auch daraus hervor, dass Nehemias Mundschenk an seinem Hofe war. Die Sage in Esther selbst wird dadurch bestätigt, dass noch jetzt in Hamadan das Grabmahl der Esther und das Mordechai steht, freilich jünger, aber es beweiset doch, dass ein pers. Fürst, der den Juden erlauben konnte, es mitten in der Hauptstadt zu errichten, ihnen sehr gewogen war.

Khosru aber die Stadt einnahm. Als er nun König geworden, da habe er beschlossen, das Reich endlich vom Afrasjab (d. i. Collectivname der turanischen oder babylonischen Könige) zu befreien. Er sammelte also ein Heer und gab seinem Oheim Feraburz, mit dem Tus (Sohn des Hauder), um sich mit beiden zu versöhnen, den Oberbefehl über 30000 Reuter. Nach vielen Kämpfen, in denen Afrasjab nicht weicht, steht endlich Rustam gegen ihn, der in einer glänzenden Schlacht seinem Reiche ein Ende macht; er schlägt zuerst den Feldherrn Surkhe und 100000 Mann werden getödtet; Afrasjab schickt zwar seinen Sohn Schideh mit neuen Truppen, aber auch dieser wird geschlagen in der Ebene von Charesm; Afrasjab flieht nach Azerbidjan, wird aber nachher auf Befehl des Khosru ermordet. Die Haupt- und Residenzstadt des Afrasjab, Kung, fällt in Khosru Hände, der sich besonders gegen die Weiber des Afrasjab edel benahm. Khosru giebt aber die Provinz Caramanien (كرمان) dem Feraburz. — Wer sieht nicht, dass in dunkler Schilderung hier die Nachrichten, wie wir sie bei den Griechen vorfinden, untereinandergemengt sind? Afrasjab wird ermordet, wie der letzte König im wenig glaubhaften Bericht des Xenophon; Khosru behandelt die Stadt Kung (d. i. Babel) und ihre Einwohner gütig, wie die Griechen ein Gleiches von Cyrus berichten; endlich übergiebt er seinem Oheim Feraburz d. i. Cyaxares II. bei Xenophon, die Provinz Caramanien, und darin widerspricht diese Sage theils dem Berosus und Abydenus, welche solches vom Cyrus dem Könige Nabonned geschehen lassen, theils dem Xenophon (und Daniel), nach welchem Cyaxares ein König und damals noch Alleinherrscher war, hier wird er aber zum Vasallen des Cyrus gestempelt. Betrachten wir aber den Character dieser Sage, die aus widersprechenden Elementen zusammengedichtet ist, so ermangelt sie für uns

aller Glaubwürdigkeit. Dass sie in der zuerstgedachten Gestaltung nur anders ausgeschmückt erscheint und noch dazu in dem Nachtheile steht, in eine späte Zeit, unchronologisch die Begebenheit herabzurücken, erhellet gleichfalls zur Genüge. Das Einzige was aus der letzteren Sage hervorzuheben seyn möchte, ist, dass auch sie den Oheim des Cyrus kennt; dieses Verwandschafts - Verhältniss ward auch wohl dem Xenophon überliefert und er schuf den Oheim zum Könige um.

6) Man beruft sich ferner (Hengstenberg S. 50, Hävernick S. 209.) auf den Abydenus, und obwohl er bei anderer Gelegenheit (Hengstb. S. 103.) ein „sehr schlechter Schriftsteller ist," ja auch hier seine Worte „den eigentlich verworrenen Character an sich tragen, bei dem man oft gar nicht weiss, was er sagen will", so ist man dennoch so glücklich, hier „eine glänzende Bestätigung der Glaubwürdigkeit unseres Buches aus ihm zu gewinnen." Bei Abydenus oder Megasthenes (in Euseb. Chron. Arm. I. p. 58. ed. Venet.) heisst es: „Cui (Nabonnedo) Cyrus Babylone capta Carmaniae principatum dedit" und unmittelbar darauf in Beziehung auf den Nabonned: Darius rex de regione depulit aliquantulum." Daraus zieht man nun die Folgerung ab: „Abydenus nenne geradezu den Namen Darius des Meders als Bezwingers von Babylon." Allein hier ist von Darius Hystaspis die Rede, wie schon im Obigen nachgewiesen worden.

7) Die Stelle des Abydenus Euseb. praep. ev. IX, 41, wo der Meder, dessen Assyrien sich rühmte, d. h. die früher unterworfenen Meder (Herod. 1, 95.), Verbündeter der Perser gegen Babylon genannt wird, kann für Darius Medus nicht beweisen. Dort ist von den Völkern die Rede, die verbündet gegen Babylon ziehen; überhaupt aber ist jene Weissagung ja erst aus Daniel herübergenommen. Vgl. Einl. zu c. 4.

8) Eine „nicht zu verachtende“ Bestätigung soll der Name der Dariken, einer persischen Goldmünze, liefern und Hengstenberg S. 51, obwohl er kurz zuvor den Namen Darius für ein Appellativum erklärt hat, beruft sich auf Suidas s. v. *δαρεικός*, Schol. zu Aristoph. Eccles., Harpocration, nach denen die Münze von einem älteren Darius, nicht vom Darius Hystaspes herrühren soll; dieser ältere Darius soll nun aber Darius Medus seyn. Allein der Name *δαρεικός* geht zunächst vom ganz allgemeinen persischen Königstitel دارا, داراب (Dara, Darab) d. i. Herr, König aus, und bedeutet somit eine königliche Münze, im Gegensatz der von Kaufleuten gezeichneten Metallstücke. Vgl. Jahn Arch. I. 2. S. 53. Herodot IV, 166 führt, vielleicht durch den Namen irregeleitet, den Namen auf den Darius Hystaspis zurück, der sie als Gedächtnissmünze habe prägen lassen, bemerkt aber auch, dass von keinem Könige vor ihm Geld geprägt worden sey. Vgl. Heeren I. 1. 481. Anm., welcher dem Herodot beistimmt. Hengstenberg (a. a. O.) bemerkt dazu: „dass Herodot nur auf den Darius Hystaspes übertrug, was einem andern ältern Darius angehörte, wird schon daraus wahrscheinlich, dass die Dariken schon in den Büchern der Chronik, Esra und Nehemia (vergleiche דרכמון, אדרכון) als eine längst in Umlauf befindliche, allgemein cursirende Münze erschien.“ Allein sowohl im Buche Esra als Nehemia muss vieles dem Chronisten vindicirt werden; dieser kann aber nach den neuesten gründlichen Untersuchungen von Zunz: „die gottesdienstlichen Vorträge der Juden“ S. 19. ff. nicht vor Anfang der Seleucid. Aera (A. 302.) gelebt haben.

9) Man beruft sich (Hengstenberg, S. 329., Hävernick, S. 141.) auf c. 6, 2., wo es heisst: „es beliebte dem Darius, über das Reich 120 Satrapen zu setzen.“ Ein Beweis für die Existenz des Darius Medus lässt sich aus den Worten eigentlich gar nicht entnehmen, aber die Möglichkeit soll bewiesen werden,

dass er eine Satrapenregierung einrichten konnte. Allein eine Satrapenregierung die auf Provinzenabtheilung, nach festen geographischen Grenzen beruht, war noch nicht einmal das Werk des Cyrus (Heeren, I. 1. S. 145), welcher, dem Xenoph. VIII, 6, 1. vgl. 5; 19. zufolge, die erste Ernennung und Bestimmung der Satrapen einführte (Heeren a. a. O. S. 490). Er setzte aber auch zuerst nur 6 Satrapieen ein, die Xenophon namhaft macht. Erst unter Darius Hystaspis ward nach Herod. III. 89. f., der regelmässigen Eintreibung des Tributes wegen, der erste Entwurf zu einer Provinzen- oder nach persischer Art zu reden, Satrapieen Abtheilung gemacht, aber auch nach Herodot waren dieser Satrapien nur zwanzig, welche er namentlich aufführt und zugleich bemerkt, wie viele Abgaben jede derselben habe entrichten müssen; man sieht aber aus dem Verzeichnisse, dass unter eine Satrapie zuweilen mehrere Völker gehörten, und scharfsinnig bemerkt Heeren (a. a. O. S. 146), dass Herodots Satrapieenverzeichniss auch noch nicht eine Provinzenabtheilung nach geographischen Bestimmungen, sondern nur eine Classification der verschiedenen Völker, welche die eroberten Länder bewohnten, nach der Bestimmung des ihnen auferlegten Tributs war. Die von Herodot angegebene Zahl von 20 Satrapieen, wenn man darunter einzelne Völkerschaften verstehen wollte, würde viel zu klein seyn, da Kleinasien, oder die vorderasiatische Halbinsel allein später 10 Satrapieen enthielt. — Wie stimmt nun aber die Anzahl von 120 Satrapieen zu den übrigen uns bekannten Angaben? Bertholdt S. 363, Rosenmüller Alterthumsk. I. 1. 360 ff. Hengstenberg, a. a. O. berufen sich freilich auf die 127 מדינות, über welche nach Est. 1, 1. Ahasverosch herrschte (Jos. Ant. XI, 6, 1); bis auf diesen Xerxes), — so behauptet man, — seien noch neue Eroberungen seit Cyaxares hinzugekommen. Einmal sind aber in diesem Einwande immer noch nicht

die entgegenstehenden Zeugnisse des Herodot und Xenophon aus dem Wege geräumt; denn man kann doch nicht mit Beziehung auf jene Hypothese über den Herodot, sich durch die Behauptung retten wollen, jene 6 Satrapieen unter Cyrus, bei Xenophon, hätten 120 Völkerschaften umfasst, dadurch wäre, da beim Daniel von Satrapieen die Rede ist, der Begriff der Satrapie, welche gewöhnlich mehrere Völkerschaften umfasste, aufgehoben. Zum andern aber, eben weil beim Daniel 120 Satrapen genannt werden, so kann jene Anführung im Buche Esther nichts beweisen. Unter מדינות a. a. O. können wir nicht Satrapieen verstehen, sondern Landschaften oder Länder. Dass diese Erklärung richtig sei, erhellet aus Esth. c. 8, 9. Fälschlich wollten also schon die LXX. unsere Stelle (c. 6, 2.) mit Esth. a. a. O. combiniren, indem sie hier übersetzen: *σατράπας ἑκατὸν εἴκοσι ἑπτά*. Hieronymus zu v. 4. bemerkt zwar, sie läsen satrapae centum viginti, allein Bugati bemerkt: Hieronymus vel memoriae lapsu, vel alia quacumque de caussa omittere potuit septenarium numerum. Auf andere Weise Josephus Antiq. X, 13, worüber Hävernick S. 212. Hävernick hilft sich auf noch andere Weise (S. 207). Er nimmt nämlich an, (auf Grund jener Hypothese Heerens) wie hier 3 Oberstatthalter (סרכין) v. 3. eingesetzt werden, so müsse man die 6 Satrapen bei Xenophon und die 20 bei Herodot ebenfalls als solche Obersatrapen, denen die andern Satrapen untergeordnet waren, ansehn, im Verfolge der Zeit seien immer mehr nöthig geworden. Allein die Annahme solcher Obersatrapen und ihrer Unterstatthalter, welche ebenfalls den Namen Satrapen geführt hätten, ist gegen alle geschichtliche Ueberliefernng, zumal zur Zeit der Meder.

Es bleibt uns nun noch die Erörterung der Frage übrig, warum dieser Cyaxares vom Verfasser Darius Medus und c. 9, 1. ein Sohn des Achaschveros genannt

werde. Dass er den letzten König: Darius den Meder nennt, verräth schon einen unter nicht-medischer Herrschaft lebenden Auctor, wie wir ähnliches antreffen im Buche Nehemia, wo ein „Darius der Perser" genannt wird, welcher kein anderer ist als der letzte persische König Darius Codomannus. Da die Existenz jenes letzten medischen Königes geleugnet worden ist, so haben wir vollen Grund zu der Behauptung, dass Kyaxares (Kei-Axar) unter welchem Namen jener vermeintliche König dem Xenophon kund geworden war, dem Verf. unbekannt geblieben sei. Er half sich aber wie bei dem letzten Chaldäerkönige, den er Belschazar nannte, weil er den eigentlichen Namen nicht wusste, und wählte hier den Namen Darius, welcher gerade häufig in der Bibel vorkommt; der Zusatz der Meder erklärt sich durch sich selbst; sonst kehrt der Name Darius nur vom persischen Könige gebraucht wieder, hier aber war ein medischer genannt und es sollte dadurch der Dynastieenwechsel herausgehoben werden. Vgl. v. 29. Es ist also unnöthig mit Bertholdt S. 855., Bleek S. 270., Rosenmüller in d. Alterthumsk. I. I. 269. anzumehmen, der Verf. habe aus einer Verwechselung diesen Namen auf den Cyaxares übertragen; denn, da vom Cyaxares, oder vielmehr von seinem Mitregenten Cyrus bald nach Babylons Eroberung Satrapen eingesetzt wurden, von dieser Anordnung aber die Erzählung von Cap. 6. ausgehe, so habe der Verf. diess mit der ähnlichen Einrichtung unter Darius Hystaspis vermengt und somit auch den Namen verwechselt. Dieser Annahmen bedürfen wir in keinem Fall. Dass mehrere Persische Fürstennamen, wie sie auf uns gekommen sind, bloss Titel und Beinamen sind, ist ein für die Geschichte wichtiger Satz und eben daraus lässt sich erweisen, dass die Hebräer, wie die Griechen uud Lateiner, nicht einmal von dem (eigentlichen) Namen mancher Könige gewusst haben. Es ist auch für unsere folgende Untersuchung nöthig, diese

Ansicht, zu der sich Heeren I. 1. 138. 402. Rosenmüller, bibl. Alterthumsk., I. 1. S. 325, 328, 331 ff. Gesenius Thes. p. 75. Not. p. 156. Pott, etymolog. Forschungen LXIII. f. bekannt haben, gegen Kleinert in den (Dorpat.) Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, B. I. S. 9. ff., welcher gerade das Gegentheil behauptet und ganz willkührlich annimmt, die in der Schrift vorkommenden pers. Fremdenamen seien alle als Nom. propria zu fassen, etwas vollständiger zu erweisen. Dem hebr. דָּרְיָוֶשׁ, gr. *Δαρεῖος*, s. v. a. pers. دارا oder داراب Herr, König; die hebr. Schreibung, meint Gesenius (Lex. m. p. 256.) sei entstanden aus dem pers. دارابش regius mit der Sylbe وش, welche eine Aehnlichkeit anzeigt. Besser aber noch könnte man sh für das Nominativ-Zeichen halten. Ist aber v. Bohlens noch unwiderlegte Vermuthung (in der Comm. de or. ling. Zend. p. 26.) gegründet, dass die biblische (zum Theil) Vocal- und Consonanten-Schreibung in דריוש (wie in כרש, אחשורש) von griechischem Einflusse nicht fremd geblieben sei, so würde dieselbe nichts für die persische Sprache beweisen. Gegen v. Bohlen wird nur die bekannte Entzifferung auf den Ruinen von Persepolis sprechen, falls diese genau ist. Nach Grotefends (bei Heeren) Entzifferung wurde nämlich dort gelesen: Darheûsch oder Darjeûsch, nach St. Martin (im Journ. Asiat. Febr. 1823. p. 83): Dareïousch Vyschtaspouéa, Darius, des Vyschtaspo, näml. Sohn. Den Namen *Δαρεῖος* erklärt Her. 6, 98. *ἑρξείης*, coercitor, Hesych. dagegen *φρόνιμος*, beide mit Recht, denn der Name ist auf das Sanskr. zurückzuleiten, wo dhárî, von drĭ tenere, regere, sensus coercere, beide Bedeutungen umfasst. Dass der Name ganz allgemeiner Königstitel sei, geht daraus hervor, dass bei den Persern derselbe auf Gott übertragen wird und dieser bei Saadias, Bustan 1, 19 „der Herr der Geschöpfe" (دارای خلقست) genannt wird. Vgl. v.

Bohlen a. a. O. und Herbelot, Bibl. Or. u. d. W. Vgl. noch Curt. IV, 16.: barbaro ritu Darium adhuc regem clamantium. Der gleiche Fall findet bei dem Namen Xerxes, (rex regum) und Artaxerxes (magnus regum rex) statt. Im Ind. Freinsh. ad Curt., s. v. Xerxes geschieht der Meinung des Camerarius Erwähnung, dass Xerxes ein commune nomen regum Persarum sei, wie das der Pharaonen in Aegypten. In Freinsh. Suppl. Curt. I. 2. wird nach Plut. de fort. Alex. 2, 24. aufgeführt ein Gesandter des Ataxerxes, cognomine Ochus; und bei Val. M. IX. p. 496. (ed. Mogunt. 1530.) wird erwähnt Ocha, soror alterius Ochi cognomine Ataxerxis, welcher Schriftsteller ib. p. 495, sowie Ctes. Pers. 48. des Ochus, qui postea Darius appellatus est, gedenkt. In gleicher Weise ward auch als Zuname Arsaces (d. h. dignus) unter den Arsakiden gebräuchlich. Amm. Marc. XIII. p. 267. dazu Lindenbr. So bemerkt Ctesias Pers. 49. 53. 57. ebenfalls: „*Βασιλεύει δὲ Ἀρσάκης ὁ μετονομασθεὶς Ἀρταξέρξης*, während Dinon als dessen früheren Namen *Ὀάρτης* angiebt, an dessen Richtigkeit Plut. Artax. im Anfange zweifelt. Der Name Artaxerxes war also sicherlich blosser Titel, und wenn Bessus, veste regia sumta, Artaxerxem appellari se jusserat (Curt. VI, 6.), so erklärte er sich damit zum Magnus rex regum, was in dem Worte liegt. Hieher gehörige Ausdrücke sind noch *Ζωγάνης*, vgl. סגן III. 2., Pyroles d. i. nach Amians eigener Erklärung Victor (oder Nicator; Pers. firûz) und andere mehr.

Wer ist nun aber der Achaschverosch, dessen Sohn Darius der Meder c. 9, 1. genannt wird? Möglicherweise konnte der Verf. den Astyages darunter gemeint haben, welchen Xenophon ja zum Vater des Cyaxares macht und mehrere Ausleger (wie Rambach zu Esth. I, 1. J. H. Michaelis Annott. uberior. Vol. II. Jehring, Bibl. Bremens. VIII, p. 565.) selbst im Achaschverosch zu finden meinten; wogegen nicht

bloss der Titel: König der Perser und Meder“ spricht, den Astyages nicht führen kann, sondern auch dass das Land zu gross gewesen wäre. Est. 1, 1. 8, 9. Da unserem Verf. aber der eigentliche Name des Königes unbekannt war, ebenso wie dem Xenophon (s. unten über den Namen Cyaxares), so lässt sich nichts Gewisses darüber ausmachen. Dass der Ahasverus (אחשורש) der Juden mit dem *Ξέϱξης* der Griechen identisch sei, ist fast allgemein angenommene Meinung*); so identificirt Scaliger Prot. ad. Em. Temp. p. 41. selbst die Namen, indem er angiebt, Axverses sei = Ahasverus; er rechtfertigt dies durch den Vorschub eines a prosteth. (vgl. *Ἐξαιϱάτης*) und ein solches findet sich im Semit. und Persischen allerdings oft. Grotefend schwankt zwischen der Lesung auf Inschriften (vgl. Gesenius, Thes. p. 75.): Khscherschе und Khschwersche. Die erstere Lesart scheint die richtigere, denn nach Pott etym. Forschungen S. LXV. heisst das Wort rex regum, entstanden aus dem Zend. csathra (rex) und csaya, csahya, Zend. ksheio (rex), woraus später shâh, sheh wurde; so ist in Khrcher-sche das h der Stellvertreter des th im Zend. csathra, wie auch in dem Izednamen Shahriver (d. csathrô wairyô, der starke König) das csathra (rex) schon sein t verliert; vgl. auch in dem pers. شهر shâr, titulus principum Gordhestani. In khschwersche würde das w mit dem v in huzvaresch (s. Anm.) übereinstimmen. Die hebr. Schreibart אחשורש (mit א prost.) entspricht am meisten der ersteren Schreibart; dagegen Esth. 10, 1. חשרש. Die Bedeutung, die *ἀϱήϊος Ξέϱξης* giebt, passt,

*) Nach Pott etym. Forschungen, S. LXVI. könnte der Name *Ξέϱξης* dem אחשורש vielleicht nicht entsprechend und letzteres s. v. a. huzvaresch (von hu, gut, und Zend. zâoûeré, Pehlvi: zour, Pers. zûr, Kraft) seyn. Also Held = *ἀϱήϊος* was bei Herodot die Bedeutung von Xerxes ist.

wie Pott bemerkt, insofern, als darin etwa ein Correlat zu dem Sansk. kshâtra (militaris, regius) liegt, welches zugleich Krieger und König in einer Klasse begreift. Der Name Ἀρταξέρξης (Herodian. VI, 2.) ist ein Doppelcompositum und blos eine Steigerung jenes stolzen Titels, bedeutend magnus regum rex. Ueber die Sylbe ἀρτα vgl. Pott, a. a. O. LXIX. Andere Schriftsteller und Inschriften ungenauer Ἀρτάξαρης; vgl. den minder stolzen Titel Ἀρταξίας, oder ungenauer Ἀρτάξας, worin die zweite Sylbe aus dem Zend. ksheio (rex); damit gleichbedeutend ist nach Pott der Name Ardeshir (auch Azdeshir, durch Verwechselung des ز mit ر), wahrscheinlich von khschetro (rex) welchen die Neuperser für den früheren Artahschetz (Ἀρταξέρξης) setzen, wie auf einer Inschrift von Nakschi-Rustam und auf mehreren Pehlvi-Medaillen gelesen wird. In der hebr. Form ארתחשסתא scheint bloss statt des aufgeopferten r ein überflüssiges s aufgenommen. Aus der vorkommenden Form Ἀρτάξαρης wird es nun noch glaubwürdiger, dass auch Κυαξάρης identisch ist mit Ξέρξης (אחשורש) denn كي ist blosse mündliche Umgestaltung des Zend. csahyô, perf. shâh (rex). Da nun aber Darius (Cyaxares II.) ein Sohn des Astyages nach Xenophon gewesen seyn soll, so nimmt Hengstenberg S. 51. an, die Namen Cyaxares und Astyages seyen identisch. Allein dies ist ein Irrthum, den Niebuhr veranlasste, in s. kl. histor. Schr. I. S. 207. Die Herausgeber des Chron. Euseb. ed. Mil. S. 20. Anm. 11, bemerken nämlich: ait Chorensis (hist. 1, 29.) a Golthaniensibus (quae est armeniaca provincia cantilenis dedita) in carmine Artaxerxis filiorumque ejus figurata dictione memorari etiam stirpem Astyagis, quam Visabazunos (nempe draconum genus) appellant, quia nimirum Asdahag in Persarum lingua significat idem quod apud Armenios Visab, nempe draconem. Niebuhr zog aus dieser

Notiz den richtigen Schluss, dass Asdahag ein alter medischer Dynastieenstamm (und zwar die der Pischdadier-Fürsten) gewesen sey; nach Moses von Chorene bei Anquetil (Anhang v. Kleuker I. p. 165.) hiess er Buraspes Astyages (Asdahag), so benannt, weil, als ihn Ahriman zum Zeichen der Unterwürfigkeit küsste (vgl. 1 Sam. 10, 1. Rosenmüller A. u. N. Morgl. III. p. 496.) zwei Schlangen hervorwuchsen (vgl. darüber Rhode, heilige Sage S. 148). Er hiess auch Zohak, aber im Cod. Nasir. ܐܫܕܗܟ oder ܐܫܦܟ ܒܪ oder Baharan (ܒܗܪܢ). Ctesias (c. 9.), bei Diod. Sic. II. 33. erklärt den Namen *Ἀσπάδας* (wofür auch *Ἀσπαδάτας*): *τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Ἀστυάγην καλούμενον* und nennt ihn bei Phot., cod. LXXII.: *Ἀστυιγᾶν.* Vgl. Schneider zu Xen. Anab. VII, 8. 10. und über den Namen *Ἀσπάδας* Pott etym. Forschungen S. XLIII. Wie nun aber Niebuhr noch hinzusetzen konnte: „Auch im Namen Kyaxares, Kei-Axar, ist Axar und Asdahag identisch," ist noch unbegreiflicher, als Hengstenberg's bereitwillige Zustimmung. Auf's Aeusserste treibt Kleinert a. a. O., S. 20. die Willkühr. Er hält nämlich dafür, Darius Medus sei ein leiblicher Sohn des Cyaxares I. (Achaschverosch) gewesen und ein viel jüngerer Sohn des Astyages! Cyaxares II. (bei Xenophon) sei sein Neffe gewesen und er der Mitregent desselben geworden! „Dass die Bibel nur den Einen von beiden nennt, könnte daher kommen, dass er der Bedeutendere in dem Verhältniss war, vielleicht auch, dass er mit Babel ausschlieslich zu thun bekam; dass Xenophon wiederum von Darius ganz schweigt, wäre auch allenfalls erklärlich, wenn man annähme, dass dieser weniger, als sein Neffe mit Cyrus, dem Helden der Xenophontischen Darstellung, auf den sich alles darin bezieht und beziehen soll, in persönlicher Verbindung und Berührung stehen mochte!" Gewiss, es möchte schwer halten, diesem

unkritischen Räsonnement ein zweites an die Seite zu setzen! Hat man denn an einem Schattenkönige nicht genug, dass noch ein zweiter, für den nicht einmal ein Romanschreiber Gewähr leistet, heraufbeschworen wird?

Manche Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten, die anderweitig gegen die Aechtheit von c. 5. sprechen, hat man aus dem Wege zu räumen gesucht. 1) die Schwierigkeit, dass Daniel hier nicht mit den Magern erscheint und dem König völlig unbekannt ist, glaubte man durch mancherlei Erklärungen heben zu können. Einige Erklärer nahmen an, Daniel sei bei'm Nebukadnezar in Ungnade gefallen, weil c. 4, 24. nicht erzählt werde, wie Nebukadnezar die Deutung des Traumes aufgenommen habe, was doch 2, 46. geschieht. Andere, wie Ephraem. Syr. (p. 211. C.) meinten, Belschazar sei noch ein Kind gewesen, als Daniel unter dem Nebukadnezar alles jenes Wunderbare vollbracht; andere, wie Theodoret zu v. 13., Belschazar habe aus grosser Unfrömmigkeit den Umgang des Daniel geflohen. Hengstenberg (S. 123.) beruft sich auf die Sitte, dass bei dem Tode eines persischen Monarchen seine Astrologen abgesetzt zu werden pflegen; gleiches sei dem Daniel beim Tode des Nebukadnezar geschehen und Hävernick (S. 190.) setzt hinzu, dass man ihm ein anderes, vielleicht niederes Amt übertragen habe. — Der Verfasser ist mit sich selbst im Widerspruch, denn nach der Rede v. 11. ist Daniel dem Könige völlig fremd, dann aber v. 13. erinnert er sich seiner doch sogleich wieder und weiss woher er stammt. Wir sehen darin, dass Daniel nicht sogleich erscheint, nur dieselbe Fiction wie c. 2. und 4; er muss kommen, wenn alles in augenscheinlicher Noth ist, um dadurch die Person und die von ihr ausgesprochene Weissagung desto mehr hervorzuheben. Die Ursache warum Da-

niel dem Belschazar unbekannt ist, braucht nicht durch allerlei künstliche Annahmen erklärt zu werden; es zeigt sich hier uns wieder der Charakter unseres Buches, das immer von vorn anfängt. — 2) Das Erscheinen der schreibenden Hand könnte nur durch ein Wunder erklärt werden, aber wie steht es mit der Schrift selbst? Diese soll nach Hengstenberg (S. 344.) und Münter eine chaldäische Geheimschrift gewesen seyn, von deren Daseyn wir freilich nichts wissen (vgl. zu c. 2, 2. S. 48.); warum konnte dann aber Daniel allein sie lesen und deuten, dagegen nicht die Priester und Weisen, von denen Daniel seine chaldäische Weisheit doch erlernt hatte? Man meint, die Schwierigkeit, dass die übrigen Mager die Schrift nicht lesen können, falle weg, „sobald man es von vornherein aufgebe, die Begebenheit durchaus unter einen bloss natürlichen Gesichtspunkt zu stellen.“ Hengstenberg, S. 122. Hävernick S. 184. Allein ein Wunder wäre hier auch völlig zwecklos gewesen; nur wenn die ganze Erzählung als Symbol und der Ausgang v. 30. 6, 1. als das dem syrischen Despoten angedrohte Schicksal angesehen wird, rechtfertigt sich das Ganze. Wollte der Verf. hier und anderswo auch die erzählten Thatsachen als Wunder angesehen wissen, so waren diese ja doch nur Einkleidung für den innern Gedanken, aber nicht wirklich geschehen und nicht für den Zeitpunkt, in dem sie sich scheinbar begeben, berechnet; denn dass sie nicht, wie Hengstenberg S. 38. meint — „für jene Gegenwart (im Exil) den Zweck hatten, vermittelst der durch sie bewirkten Anerkennung der Allmacht des Herrn und Auctorität des Daniel die Befreiung der Israeliten vorzubereiten,“ zeigt deutlich unser Cap., nach welchem Belschazar und sein Hof, die Königin Mutter ausgenommen, mit dem Daniel und seinen bis jetzt verrichteten Wundern völlig unbekannt sind. Uebrigens erkennt man auch hier, dass der Verf. früheren Mustern folgt; bei Erwähnung der

Schrift schwebte ihm nämlich der symbolische Name Maher Schalal chasch bas vor, den Jesaias in gleicher Absicht seinen Knaben giebt (c. 8.). Als völlig unpassend erscheint die Annahme Bertholdts, (S. 352.): auch diesem Wunder von der schreibenden Hand liege eine geschichtliche Thatsache zum Grunde. Entweder sei die Schrift ein Versuch treugesinnter, aber furchtsamer Beamter gewesen, den König auf die Gefahr der Stadt aufmerksam zu machen; oder die Machination einer Partei die sich unter den Grossen zu Gunsten der Medoperser gebildet hatte, und mit jenen Worten die entscheidende Stunde ankündigen wollte; als die Worte den König beunruhigten, habe Daniel dem Könige eine beruhigende und annehmliche Deutung gegeben, die Sage aber das Ganze dann umgestaltet. — 3) Es ist nicht glaublich, dass ein Mensch wie Belschazar die schlimme Weissagung aus Daniels Munde nicht allein geduldig angehört, sondern ihn auch noch dafür belohnt haben sollte. Den v. 7. ausgesetzten Preis konnte er ihm ja auch dann nur zuerkennen, wenn er seine Deutung für die wahre und richtige hielt. Wie ungereimt wäre es aber dann gewesen, ihn noch zum dritten Herrscher im Reiche ausrufen zu lassen, da die Schrift den schleunigen Untergang desselben verkündete! Man sieht, der Verf. lässt den Daniel diese Ehrenbezeugungen nur empfangen, damit seine Person verherrlicht werde, ohne auf Wahrscheinlichkeit besondere Rücksicht zu nehmen. 4) Eine so gemeine Profanation der zu religiösen Zwecken bestimmten Gegenstände, wie sie sich hier (v. 3. 4. 23) der König erlaubt, wäre im ganzen Alterthum unerhört gewesen. Vgl. zu v. 2. Anm. b. — 5) Daniel steht mit sich selbst im Widerspruch! V. 17. lehnt er jede Belohnung stolz ab, macht aber doch v. 29. gegen die Annahme derselben keine Einwenduug. Bei jeder Gelegenheit vertritt er seinen Gott und will sich sogar für ihn opfern (c. 6.), dennoch aber ist er stets bereit,

Ehrenstellen und Belohnungen anzunehmen, wenn sie ihm geboten werden. Wenn Geschichte vorläge, so wäre diess undenkbar. — 6) Ganz unwahrscheinlich ist es, dass in derselben Nacht, da das Mahl gehalten, die Schrift gedeutet und die Stadt erobert wurde, Daniel auch zum dritten Herrscher im Reiche ausgerufen werden konnte. Die Worte können aber nicht wohl anders verstanden werden, als dass an den Erlass des Befehls sich die unmittelbare Ausführung desselben reihte. Vgl. zu v. 29.

In diesem Abschnitte soll dem Antiochus, weil jede Hoffnung auf Bekehrung dahin ist (vgl. Anm. r.), in der Schilderung von Belschazars unwiderruflichem Schicksal verkündigt werden, für seinen Frevel finde er gewissen Untergang. Wir können nicht gegen Bleek (S. 265. f.) mit Kirms (S. 57.) und Hengstenberg (S. 123.) leugnen, dass ein Ereigniss aus des Antiochus Epiphanes Leben Veranlassung zu der Profanation der heiligen Gefässe durch Belschazar und seine Genossen gegeben habe. Vom Antiochus wird es als etwas höchst Ruchloses erzählt, dass er in den Tempel gegangen sei und mit unreinen Händen die goldenen Schaalen und Becher und andere Geräthe daraus weggenommen habe. 1 Macc. 1, 21. f. 2 Macc. 5, 15. 16. 21. Man darf nicht einmal entgegnen, Antiochus habe sie gar nicht profanirt, sondern jener Raub sei bloss Finanzspeculation gewesen und die Beziehung auf Antiochus falle somit weg. Allein wenn es 1 Macc. 1, 22. heisst: *καὶ ἐλέπισε πάντα* „er zog alles [Gold] ab," so bezieht sich diess nicht auf die Becken, Schalen und Becher, sondern auf den Vorhang und den goldenen Schmuck an der Vorderseite des Tempels, den er ablösen und abreissen liess; von den massiven Gefässen konnte er doch das Gold nicht abschälen. Auch 2 Macc. a. a. O. ist davon nicht die Rede; v. 16. wird gesagt: er schleppte die heiligen Gefässe und

Geschenke fort „und gab sie hin“ (ἐπεδίδε) d. h. entweder: er übergab sie seinen Leuten, oder: verschenkte sie; v. 21. wo es heisst, Antiochus habe 1800 Talente aus dem Tempel weggenommen ist nur von dem Werthe des Raubes die Rede. Hätte Antiochus aber auch die Gefässe sogleich alle zerstören und einschmelzen lassen, ohne einen Gebrauch von ihnen zu machen, so lag es doch für den Verf. nahe, die Geschichte zu modificiren und hier, wo er das letzte Gastmahl der Babylonier schildern wollte, den Vorgang so darzustellen, wie es geschehen. — Neben der prophetischen Tendenz dieses Abschnittes liegt zugleich wiederum die paränetische für die Zeitgenossen des Verf. vor: ruhig auszuharren und nicht abzulassen vom muthigen Widerstande, denn das Schicksal des Tyrannen sei unwiderruflich beschlossen und die Zeit der Erlösung nahe.

1. V. Belschazar, der König richtete ein grosses
Gastmahl seinen tausend Grossbeamten aus und vor
2. den Tausenden trank er Wein *a)*. Belschazar befahl,

a) בֵּלְשַׁאצַּר vgl. 8, 1., wofür c. 7, 1. בֵּלְאשַׁצַּר. Der Name ist gleichbedeutend mit בֵּלְטְשַׁאצַּר c. 1., nur dass die zend. Genitivbezeichnung (tscha) hier erweicht und das ט ausgelassen ist. Vgl. zu 1,7. Ueber die Person des Belschazar vgl. die Einl. zu d. Cap. — עבד לחם ein Gastmahl ausrichten“ wie im Hebr. Kohel. 10, 9. עָשָׂה לֶחֶם und im Esth. 1, 3. עֲבַד מִשְׁתֶּה. Ueber die seltnere Form לְחֶם, die auch im Hebr. erscheint, vgl. Ewald kl. Gr. §. 203. שתה חמרא hat den Nebenbegriff: viel und unmässig Wein trinken, Wein saufen. Jes. 22, 13. Joel 1, 5. Am. 6, 6. Prov. 31, 4. Man würde die Worte missverstehen, wollte man mit Hävernick annehmen, es sei hier mit Absicht zuerst der Speisen (לחם) Erwähnung gethan, weil die Sitte des alten Morgenlandes (die z. B. Aelian, V. H. II. 1. von den Persern erzählt) berücksichtigt worden, nach

als der Wein mundete, die goldenen und silbernen Gefässe herbeizubringen, welche Nebukadnezar, sein

welcher man zuerst Speisen reichte, dann erst mit dem Zechen begann. Allein לחם ist vielmehr s. v. a. משתה (v. 10.) und die Worte ולקבל וגו sollen nur die Situation, in welcher der König sich befand, angeben; daher ist es falsch, mit Bertholdt und Hävernick die Worte שתה לקבל zusammenzufassen, in dem Sinne: vortrinken, zutrinken, vielmehr sass oder lag der König an einer besonderen Tafel vor seinen Gästen, welche vor ihm sassen und lagen. Richtig erklärt also Ephraem S. ܡܣܬܡܟ ܠܚܘܕܘܗܝ ܗܘܐ ܠܘܩܒܠ ܟܠܗܘܢ ܡܣܬܡܟܢܐ „er lag für sich allein (zu Tische), allen (zu Tische) Liegenden gegenüber.“ So wollte auch wohl Theodot. erklären, als er übersetzte: *καὶ κατέναντι τῶν χιλίων ὁ οἶνος.* (v. 2. *καὶ πίνων Βαλτάσαρ εἶπεν κ. τ. λ.*) wozu ein Scholion in den Comm. Varior. ed. Maji: *Ἔθος τοῦτο αὐτοῖς, ὥστε ἕκαστον ἰδίαν ἔχειν τράπεζαν.* So berichtet Athenäus Deipnosoph. Lib. IV. c. X. nach dem Hercules von Cumä: „der pers. König, wenn er in Gesellschaft tafle, speise in einem besonderen Saale für sich allein, die Magnaten in einem gegenüberliegenden Gemache. An besonders festlichen Tagen aber seien alle in einem Gemache versammelt, doch sei auch dann der Platz des Königes an einer abgesonderten Tafel, seinen Gästen gegenüber; mehr als zwölf würden an diesem Tage aber nicht eingeladen.“ Beköstigung von des persischen Königes Tafel empfingen täglich 15,000 Menschen. Vgl. zu 1, 5. Anm. r. Hier speiseten mit dem Könige seine tausend Grossbeamten. So bewirthete Ahasveros alle Fürsten seines Reiches 180 Tage lang; nach Curtius waren an Alexanders Hochzeitstage 10,000 Menschen zugegen, Statius (Silo. L. IV. Carm. 2. v. 32.) sagt vom Domitian

Hic cum Romuleos proceres, trabeataque Caesar
Agmina mille simul jussit discumbere mensis.

Vgl. Plin. H. N. XXIII, 10. Die Magnaten schwelgen noch in der Nacht (vgl. v. 5.). Vgl. über dieses Fest die Einleitung z. d. C. Bei diesem Feste wollen Einige an die Sakäen, die jährlich wiederkehrenden Saturnalien der Babylonier (Münter, Relig. der Bab. S. 68.), denken; dass der Verf. aber mit diesen genaueren Umständen bekannt gewesen und dieses Fest hier schildern wollte, ist eine irrige Annahme Hävernicks S. 176.,

16 *

Vater, weggenommen aus dem Tempel zu Jerusalem, dass daraus tränken der König und seine Grossbeamten, seine Gemahlinnen und seine Kebsweiber *b)*.

denn an jenen Saturnalien führte ein Sclave, gleichsam wie der König gekleidet, unter dem Namen *Ζωγάνης* (סגן) den Vorsitz, hier aber sitzt ja der König selbst voran. Er schildert das Fest zugleich als ein religiöses (v. 4. 23.). Für einen müssigen Einfall ist es zu achten, wenn Ephraem S. annimmt, es sei die Erinnerungsfeier des Krönungstages nach alter Sitte begangen, oder wenn der Cod. Chis. nach לחם רב noch hinzusetzt: *ἐν ἡμέρᾳ ἐγκαινισμοῦ τῶν βασιλείων*, die dedicationis regnorum, wofür Cod. Ambros. besser *βασιλεῖων* liest, nämlich ܚܘܕܬܐ ܕܡܫܘܚܬܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܠܗ die dedicationis domus suae regiae, mit Bezug auf 4, 27.

b) בטעם חמרא eigtl. in gustu (spec. suavi) vini d. i. als der Wein zu schmecken begann und zwar dem Belschazar sowohl, als den Grossbeamten. So Theod. *ἐν τῇ γεύσει τοῦ οἴνου.* Dem Sinne nach gut LXX. *ἐνυψούμενος ἀπὸ τοῦ οἴνου* und Vulg. jam temulentus. Ephraem erklärt: ܡܢ ܣܘܓܐܐ ܠܗ ܘܪܘܝܘܬܗ ܟܡܝܟܐ ܫܟܝܪܗ Theodoret II. 1159. — אמר להיתיה למ׳ Hävernick meint, Belschazar habe den Gebrauch der zu Jehovas Verehrung bestimmten Gefässe befohlen, um dessen Gunst zu erwerben, eine Ansicht, die ganz irrig ist. Ein Jude konnte den Gebrauch der heiligen Gefässe in Heidenhänden nur als eine gemeine Profanation ansehen, ebenso wie ihre Deportation in den Tempel, vgl. zu 1, 2. So wird der Act auch hier geschildert; erst, als der König trunken ist (בטעם חמרא), werden die Gefässe herbeigebracht und durch gemeinen Trunk entheiligt v. 3. und 4., auch sagt v. 23. ausdrücklich, dass Belschazar den Jehova durch diese Handlung verachtet und verspottet habe. Richtig also Ammonius: *Ἡ εἰς ἄκρον τοῦ Βαλτάσαρ ἀσέλγεια, καὶ ἡ οἰνοποσία εἰς τοσαύτην αὐτὸν εἵλκυσε βλασφημίαν.* Die Gefässe werden hier also nicht zu Libationen benutzt, wie Bertholdt und Hävernick annehmen. Letzterer bemerkt zwar, eine so gemeine Profanation, ein solch freches Spiel mit den zu religiösen Zwecken bestimmten Gegenständen, sei ganz und gar dem Alterthum fremd; doch bricht er dadurch nur über die ganze Erzählung selbst den Stab. Wusste denn

Alsdann brachte man die goldenen Gefässe, welche 3.
man weggenommen aus dem Tempel des Hauses Gottes zu Jerusalem, und es tranken daraus der König und seine Grossbeamten, seine Gemahlinnen und seine

der alte Orient von Religionszwang, wie er c. 3. geübt wird? — מן היכלא די ב׳ Zu די vgl. 6, 14. Winers Gr. S. 93. — וישתון בהון, vgl. v. 3. 23. Vgl. über ב Ewald S. 607. und 1 Mos. 44, 5. Am. 6, 6. So im Lat. in ossibus capitum bibere, Flor. III. 4.7. In auro bibitur venenum, Seneca Thyest. v. 453. 4 Esr., c. 3, 6. Bei den Griechen: *πίνειν ἐν ποτηρίοις* Thuc. 7, 5. Xenoph. Anab. 6, 1. 4. das. Poppo. Vgl. im Franz. boire dans une tasse, dans une fontaine. — Unter den Weibern des Königes werden genannt שגלתה ולחנתה (über das Suff. 2, 32.). שֵׁגָל, שֵׁגְלָתָא nach Analogie von רֶכֶב, עֵשָׂו, קְדָר und entstammt einer althebräischen Wurzel. Es bedeutet immer die rechtmässige königliche Gemahlin und steht Neh. 2, 6. von der persischen, Ps. 45, 13. von der israelitischen Königin. Von den blossen Beischläferinnen der Könige waren aber die rechtmässigen Gemahlinnen gar sehr verschieden; ein Unterschied, der nach persischer Sitte auch bei den niederen Ständen statt fand. Die Lebensart der regierenden Königinnen war bei den Persern aber der Regel nach nicht weniger eingeschränkt, als die der Beischläferinnen. Heeren, I. 1. S. 468. Die Zahl der Beischläferinnen (פלגש ; לחנה) musste gross genug seyn, um an jedem Tage ein neues Opfer in Bereitschaft zu haben. Heeren a. a. O. S. 467. Eine Menge Nachrichten über die Einrichtung des Harems bei Brissonius a. a. O. Lib. I, c. CX. ff. S. 162. ff. — Es scheint, dass die Weiber gleich vom Anfange des Gastmahles an zugegen waren. „Vor Allen zeigte sich bei den Babyloniern die Ausgelassenheit der Sitten in den Verhältnissen des anderen Geschlechts. Es fand hier nicht jene Zurückgezogenheit Statt, welche sonst in den Harems des Orients herrscht. Als ein üppiges und verbuhltes Weibsbild, die von ihrem weichen Sitze in Knechtschaft gestürzt wird, schildert daher der Prophet (Jes. 13.) die Stadt, wenn er ihren Fall androht. Auch bei den Trinkgelagen erschienen hier die Weiber, mit ihren Gewändern zuletzt die Schaam ablegend. (Curt. V, 1.: nec meretricum hoc dedecus est, sed matronarum virginumque, apud quas comitas habetur

4. Kebsweiber. Sie tranken Wein, und sangen Loblieder
auf ihre Götzen von Gold und Silber, Erz, Eisen, Holz
5. und Stein *c)*. — In selbiger Stunde kamen Finger
von einer Menschen-Hand hervor, und schrieben, dem
Leuchter gegenüber, auf den Kalk der Wand des
königlichen Palastes, und der König schauete den
6. Theil der Hand, welche schrieb *d)*. Sodann der

vulgati corporis vilitas. — Es ist also nicht etwa, wie man vermuthen könnte, von Bajaderen die Rede.) Ja! es war sogar religiöses Gesetz, nach Herodots Bericht (I. 199.), dass jede Frau einmal in ihrem Leben ihre Keuschheit in dem Tempel der Mylitta dem Fremden Preis geben musste." — Heeren I. 2. S. 201. f. Bei den Macedoniern war es Sitte, die Frauen ganz von den Männern bei der Tafel zu trennen, Herod. V. 18; so auch gemeinhin bei den Persern, Esth. 1, 9., doch liess man, wenn die Gäste trunken waren, die Beischläferinnen kommen, nach Plutarch bei Macrobius L. VII, 1. (Solent cum concubinis, non cum conjugibus inire convivia) womit übereinstimmt Plutarch. Sympos. Lib. I. c. 1., nach Herodot a. a. O. auch die rechtmässigen Gemahlinnen (*ἡμῖν νόμος ἐστὶ τοῖσι Πέρσῃσι, ἐπεὰν δεῖπνον προσιθώμεθα μέγα, τότε καὶ τὰς παλλακὰς καὶ τὰς κυριδίας γυναῖκας ἐσάγεσθαι παρέδρους*. Vgl. Esth. 5. Brissonius a. a. O. S. 464. f. Wegen v. 10. wo die Königin (Mutter) in den Speisesaal eintritt, darf man nicht behaupten wollen (mit Bertholdt), dass die Weiber hier als abgesondert von den Männern speisend zu denken seyen.

c) אשתיו חמרא, eine unbeholfene Art der Anknüpfung (vgl. v. 3. אשתיו בהון), wie c. 4, 8. — ושבחו לא׳ d. h. sie sangen Loblieder auf ihre Götzen. Die Zusammenstellung לאלהי דהבא וגו ist nachgeahmt Apoc. 9, 20. Baruch c. 6, 4. Gold und Silber bezieht sich auf die Bekleidung des Gussbildes, Jes. 30, 22; daher *περίχρυσα*, *περιάργυρα* Br. Jer. 7. Unter Erz (Kupfer) und Eisen verstehe man Gussbilder von diesen Metallen selbst. Stein und Holz gehen auf den Kern der Gussbilder, die dann mit Gold oder Silber überzogen wurden. Vgl. Jer. 10, 3—5. Jes. 44, 13. und Anm. zu 3, 1.

d) בה שעתא, wieder bricht das Unglück plötzlich herein, vgl. 3, 16. 4, 28. — נְפַקוּ וגו. Im C'tib ist עצבע als Masc. construirt, wie im C'tib 2, 41. 42., wo gleichfalls im K'ri

König, seine Farbe veränderte sich und seine Gedanken erschreckten ihn, und die Bande seiner Hüften

als Femin. wie das Wort sonst immer im Hebr. und Chald. erscheint. Das K'ri נִפְּקָה (st. נִפְּקָא wie auch 1 Cod. Kennik. im Text, und 3 Codd. de Rossi im K'ri) mit einigen Codd. die es im Text haben. Das Femin. plurale ist als Abstractum behandelt und mit dem vorangestellten Verbo im sing. fem. verbunden. Ewald krit. Gr. S. 639. Ein Codex bei Kennik. hat נְפַקְן und so wollte ohne Noth auch Houbigant gelesen wissen wegen des folgenden כָּתְבָן. — לָקֳבֵל נֶבְרַשְׁתָּא. „Dem Kronenleuchter gegenüber," so dass also dieser das volle Licht auf die Wand warf und der König sie auf's hellste erleuchtet sah. Diese Notiz steht also nicht müssig. Syr. ܠܘܩܒܠ ܫܪܓܐ, es steht aber ܫܪܓܐ oft für נִיר, מנורא 2 Kön. 8, 19. Jes. 42, 3. Jer. 4, 3. also = ܫܪܓ ܢܘܗܪܐ. Vgl. Targ. Zeph. 1, 12. wo נברשתא st. נֵר. Das Gemach ist erleuchtet, da das Mahl des Abends und Nachts gehalten wird (v. 30.). Des Abends wurde im ganzen Alterthum die eigentliche Hauptmahlzeit gehalten. So war bei den Römern die neunte Stunde die eigentliche Stunde der coena und Gastmähler die früher anfingen galten für Schlemmerei. — עַל גִּירָא. Das Speisezimmer (בית משתה v. 10.) war wie Esth. 1, 5. vgl. 6, 4. die mit Säulen besetzte Vorhalle des Gartens am königlichen Palaste (חֲצַר גִּנַּת בִּיתַן הַמֶּלֶךְ) zwischen Garten und Palast. Daher erscheint die äussere Wand des Palastes hier mit Kalk überzogen. Die Zimmer selbst sind im ganzen Morgenlande getäfelt und geschmückt, Harmars Beobachtgg. üb. d. Or. III. S. 52. Schaws Reisen, S. 184. — חָזֵה ist nach den Acc. nicht mit פס als seinem Objecte zu verbinden, wie man gemeinhin thut. Polychron.: *Ἔοικε μόνος ὁρᾷν τὸ παράδοξον· ὡς ἡ ὄνος ἡ ἐπὶ τοῦ Βαλαὰμ τὸν ἄγγελον· — ὕστερον δὲ καὶ πάντες ἔγνωσαν, εἰς ἀπορίαν τε κοινὴν καὶ παιδαγωγίαν βαβυλωνίων.* — פס ידא „das Aeusserste der Hand" d. h. der Theil der Hand, soweit die Finger reichen. Gut also Theodot. geradezu *τοὺς ἀστραγάλους τῆς χειρὸς* (Vulg. articulos manus) wodurch er auch אצבען די יד wiedergiebt. Im späteren Hebr. steht אפס (Ezech. 47, 3.) in den Targ. פַּס, im Syr. ܦܣܬܐ statt des hebr. כַּף, mag dies nun von der (gekrümmten)

lösten sich, und seine Kniee schlugen an einander *e*).
7. Es rief der König mit Macht, dass man die Beschwörer, Chaldäer nud Nativitätssteller herbeibringen sollte. Es hob der König an, und sprach zu den Weisen Ba-

Hand, oder der (gekrümmten) Fusssohle zu verstehen seyn, **insofern aber nur**, als beides den äussersten Theil des Körpers bezeichnet. So also 1 Kön. 18, 44. ܦܣܬ ܐܢܫܐ 5 Mos. 28, 35. ܦܣܬܐ ܕܪܓܠܟ. So setzt der Syr. auch Dan. 10, 10. ܦܣܬ ܐܢܫܐ für כפות ידים, die inneren gekrümmten Hände, weil, indem der Engel dem Propheten aufhilft, die innere, gekrümmte Hand, welche auch als der äusserste Theil des Körpers gilt, nach dem Boden zugekehrt ist. Nach dem Bemerkten darf man also nicht sagen, dass פס ידא s. v. a. das hebr. כף יד sei, obwohl letzteres oft dadurch übersetzt wird.

e) אדין מלכא, Nom. abs. wie 1, 17. 2, 30. — זיוהי שנוהי „seine Gesichtsfarbe veränderte sich.“ d. h. „er erbleichte (vor Schrecken).“ Die Bedeutung von שנא ist zwar schon an sich intransitiv, es steht aber noch dabei das Suff. 3 pers. statt des fehlenden Reflexivums. Andere behaupten ohne Noth, das Suffix. am Verbo bezeichne den Dativ, wie noch **Rosenmüller** thut, (was freilich nicht gegen die Grammatik wäre, vgl. **Ewald** S. 620.) oder nehmen gar an, vor der Personenbezeichnung sei noch eine Praep. zu ergänzen. V. 9. steht nur nach einer anderen Anschauungsweise זִיוֹהִי שנין עלוהי. Hier kündigt der Ausdruck, wie 7, 28., Furcht und Erschrecken an, wie ähnlich c. 10. 8. הודי נהפך עלי; dagegen als Zeichen des Zornes c. 3, 19. ähnlich: צלם אנפיהי אשתני; 5 Mos. 34, 7. Targ. vom Schwinden der Lebenskraft: (ולא) שְׁנָא זִיו יְקָרָא דְאַנְפּוֹהִי und Nahum 2, 11. (nach Jo. 2, 10. 4, 15. zu erklären) von der Furcht פְּנֵי כֻלָּם קִבְּצוּ פארור „alle Gesichter ziehn ihre Schönheit ein,“ d. h. das frische Roth der Wangen. קבץ und אסף sind Synon. vgl. Jo. 2, 16. Mich. 2, 12. 4, 6. ff. So heisst es Jes. 13, 8. von den Angstergriffenen: „Wie Flammen erblasst ihr Angesicht.“ Vgl. Jes. 29, 22. Jer. 30, 6. Wie im Nahum פארור und 10, 8. הוד, so hat hier זִיוִין die Bedeutung der erhöhten, gesunden Gesichtsfarbe, des Glanzes der Gesundheit. Den Affect der Furcht bezeich-

bels: Jeglicher, der diese Schrift lesen und mir ihre Deutung eröffnen wird, der soll mit Purpur bekleidet werden und mit einer goldenen Kette an seinem Halse

nen die Griechen ähnlich; so heisst es vom Paris Hom. Jl. 3, 35. *ὦχρός τε μιν εἷλε παρειάς*. Jl. 10, 375.: *βαμβαίνων· ἄραβος δὲ διὰ στόμα γίγνετ' ὀδόντων χλωρὸς ὑπαὶ δείους.*

וְרַעְיֹנֹהִי יְבַ׳ wie 4, 16. und 7, 28. קִטְרֵי חַרְצֵהּ מִשְׁתָּרַיִן „die Bande seiner Hüften lösten sich." Die Worte besagen, dass ihn so grosser Schrecken ergriff, dass er zusammenfiel und das Stehen nicht behalten konnte. Polychron.: *Δείκνυσιν ὡς οὐ καθήμενος ἢ κατακεκλιμένος ἄνετος διῆγεν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ δέους καθάπερ ὑπὸ φρίκης τινὸς συνεχόμενος ὅλος ἐσείετο.* In den Hüften und oberen Lenden ruht nach Vorstellung der Alten die Kraft, weil auf ihnen der obere Körper ruht. In חַרְצֵה steht der Sing. für den Plur. oder Dual, wie שֵׁן f. שִׁנַּיִם Klagl. 2, 16. עֶצֶם f. עֲצָמִים Hi. 30, 30. — קִטְרִין Knoten, Bande, d. i. Gelenke, von קְטַר binden, אַצִּילוֹת und אַצִּילֵי יָדַיִם Knöchel der Hände kann man nicht damit vergleichen, s. darüber Böttcher Proben alttest. Schrifterkl. S. 346. Die heftige Bewegung der Furcht wird oft als ein Zerschlagenseyn, Wanken, Zerbrochenseyn der Lenden ausgedrückt, Ez. 21, 12. Ps. 69, 24. 5 Mos. 33, 11. Anderswo sind die Ausdrücke betäubender Angst von den Geburtsschmerzen entlehnt, daher (vgl. Hom. Jl. 11, 268. Jes. 13, 8.) Jes. 21, 3.: „ihre Hüften sind voll Schmerzen." Falsch nimmt aber Hävernick an, diese Stelle sei hier nachgeahmt, da das Bild ein verschiedenes ist. Wie die äusserste Bestürzung hier aber noch in einer anderen Wirkung erörtert wird und es heisst: „seine Kniee schlugen aneinander," so Nah. 2, 11.: „es wanken die Kniee, Schmerz in allen Lenden." So malen das Entsetzen auch Profanschriftsteller; Hor. Od. I, 23, 8.: et corde et genibus tremit. Virg. Aen. V, 431.: tarda trementi genua labant. Lucan V, 1218.: correpunt membra pavore. Ovid. in den Metam.: et subito genua intremuere pavore. Hom. Jl. 3, 31. f.

ὑπό τε τρόμος ἔλλαβε γυῖα.

10, 95.: — *οὐδέ μοι ἦτορ*
ἔμπεδον· ἀλλ' ἀλαλύκτημαι· κραδίη δέ μοι ἔξω
στηθέων ἐκθρώσκει, τρομέει δ' ὑπό φαίδιμα γυῖα.

15, 280: *πᾶσιν δὲ παραὶ ποσὶ κάππεσε θυμός.*

8. und als der dritte soll er im Reiche herrschen *f*). Sodann kamen alle Weisen des Königes herein; aber sie vermochten nicht die Schrift zu lesen und die Deutung

f) קרא בחיל (vgl. 3, 4. 4, 11.). Polychron.: *Καλῶς τὸ ἐν ἰσχύει· ἔδειξε γὰρ τῆς ψυχῆς τὸν θόρυβον.* — In den Worten ארגונא ילבש והמנוכא די־דהבא על צוארה ist wieder die Erzählung von Joseph das Vorbild. 1 Mos. 41, 42. heisst es: (פַּרְעֹה) יַלְבֵּשׁ אֹתוֹ בִּגְדֵי־שֵׁשׁ וַיָּשֶׂם רְבִד הַזָּהָב עַל־צַוָּארוֹ. Als Zeichen der Amtswürde soll der neue Minister den Purpur (Purpurgewand), אַרְגְּוָן (wie 2 Chron. 2, 6. hebr. אַרְגָּמָן) tragen, wie auch Mordechai damit bekleidet wird. Esth. 8, 15. Die Baumwollenen Gewänder waren als Handelsprodukt bei den Babyloniern berühmt (Heeren I. 2. S. 207.) und unter den Färbewaaren besonders die Cochenille, oder vielmehr die Indische Lakka, ein Insekt, das, zerrieben, das schönste Roth giebt. (a. a. O. S. 214.) Das Wort ist persischen Ursprungs, (v. Bohlen Symb. p. 25.) vgl. أرجمن (ארגמן) d. i. kostbar und أرجكون (ארגון) kostbare Farbe; man vergleiche أرجوان oder das ähnlich lautende Wort أرغوان eine schöne, purpurrothe Blume. Bochart Hieroz. T. III. p. 741. Hartmann linguist. Einl. S. 304. Als ferneres Zeichen seiner Amtsbelehnung soll er einen Halsschmuck erhalten. הַמְנוּךְ, oder wie K'ri הַמְנִיךְ (vgl. syr. ܗܡܢܝܟܐ oder ܗܡܝܢܟܐ) ist persischen Ursprunges, worüber die Wbb. zu vergleichen sind. LXX. Theod.: *μανιάκη* d. i. nach Suidas: *ὁ περιαυχένιος κόσμος*, nach Polybius L. II. c. 31. *χρυσοῦν ψέλλιον. ὃ φοροῦσι περὶ τὰς χεῖρας καὶ τὸν τράχηλον οἱ Γαλάται*, so übersetzen auch Aq. Symm. 1 Mos. 41, 42. רָבִיד mit *μανιάκη*, wo der Syr. ܗܡܢܝܟܐ, (wie Sprüchw. 1, 9. für עֲנָקִים) Onkelos. מניכה hat. Die Bedeutung von *μανιάκη* (= *μηνίσκος*) von *μήνη* (Mond) ist: kleiner Mond, vgl. שַׂהֲרֹן Jes. 3, 18. Richt. 8, 26., wo aber וֹן nicht für Deminutiv — sondern für Ableitungssylbe zu halten ist. Halsketten erwähnt als ein von den Medern entlehnter Schmuck Xenoph. Cyrop. I. 3. 2. II. 4, 6. Anab. I. 5. §. 8. Wie aber Pharao dem Joseph die goldene Kette übergiebt, um ihn dadurch mit seinem Amte zu belehnen, so auch hier.

dem Könige kund zu thun *g)*. Sodann erschrak der 9.
König Belschazar sehr, und veränderte seine Farbe, und
seine Grossbeamten wurden bestürzt *h)*. Die Königin 10.

Nach Xenophon Cyr. VIII. 5. §. 18. durfte kein Perser im Besitz von Ketten, Armspangen und goldenen Pferdezügeln seyn, wenn er sie nicht vom Könige selbst empfangen hatte. Polychron.: *Πορφύραν ἐνδύειν ἐπαγγέλλεται, τουτέστι κοινωνεῖν τῆς βασιλείας· περιαυχένιον δὲ περιτιθέναι χρυσοῦν σύμβολον τῆς ἀρχῆς.* — ותלתי במלכותא ישלט. Der erste Minister oder Wesir heisst der zweite nach dem Könige (תִּנְיָן לְמַלְכָּא. Esth. 10, 3. 1 Sam. 23, 17. 2 Chron. 28, 7. Targ. 3 Esr. 3, 7. vgl. 42.); der zweite Minister wird daher der dritte nach dem Könige genannt. Die Form תַּלְתִּי „von dritter Ordnung, der dritte dem Range nach“ die sich einzig im Buche Daniel vorfindet, ist hebräischartig, vgl. שָׁלִישִׁי; sonst zeigt sich nur das Adj. תַּלִּיתַי. Die richtige Erklärung giebt schon die LXX. *δοθήσεται αὐτῷ ἐξουσία τοῦ τρίτου μέρους τῆς βασιλείας* und so Jos. Arch. X. 11. §. 2. Theodot. *καὶ τρίτος ἐν τῇ βασιλείᾳ μου ἄρξει*, und so Hieronymus: vel tertius post me — vel unus e tribus principibus quos alibi *τριστάτας* legimus; letztere Erklärung ist falsch und ist aus Verwechslung mit 6, 3. entstanden. Der Syr. übersetzt ܘܬܠܝܬܝܐ ܢܫܠܛ, so auch v. 16., und Gabriel Sionita übersetzt: et tertiae parti in regno dominabitur. Allerdings bedeutet ܬܠܝܬܝܐ s. v. a. „dritter Theil,“ Oberleitner Chrest. syr. p. 70. Apoc. 8, 7. 2 Cor. 12, 2. (wo es nicht tertius wie J. D. Michaelis zu Cast. Lex. syr. p. 962. annimmt) und es liesse sich denken, dass der Syr. תלתי als apokop. Form von תלטוּה ; תלתית genommen hätte; allein theils passt diese Bedeutung hieher nicht, weil שלט immer mit ב oder על construirt wird, theils aber ist gar nicht nothwendig anzunehmen, dass der Syr. von der gewöhnlichen Erklärung des Wortes abgegangen sey, da ܬܠܝܬܝܐ auch „von dritter Ordnung, der dritte dem Range nach“ bedeutet; vgl. Pesch. zu Jes. 15, 5.

g) חכימי מלכא, Aa. Codd. ה׳ בבל. — וּפִשְׁרָא st. וּפִשְׁרֵהּ; vgl. 4, 15. 16; in den Codd. dieselben Varianten wie dort.

h) שגיא מתבהל. *Ἡ τούτων ἀπορία μείζονα τὸν φόβον εἰργάζετο, ὥστε τῷ βασιλεῖ ἐπιταθῆναι τὸ δέος.* Schol. in den Comm. Var.

kam wegen der Angelegenheit des Königes und seiner
Grossbeamten in den Speisesaal. Es hob die Königin
an und sprach: O König, lebe ewiglich! Lass dich
deine Gedanken nicht erschrecken und deine Farbe
11. möge sich nicht verändern *i)*! Es ist ein Mann in dei-
nem Reiche, in welchem der Geist der heiligen Götter,
und zur Zeit deines Vaters ist Erleuchtung und Ver-
stand und Weisheit, gleich der Weisheit der Götter,
in ihm erfunden worden, und der König Nebukadne-
zar, dein Vater, zum Obersten der Bilderschriftkenner,
Beschwörer, Chaldäer, Nativitätssteller hat er ihn be-
12. stellet, dein Vater, o König *k)*! alldieweil ein ausneh-

i) מלכתא Die Königin Mutter ist gemeint; (Vgl. die Einl. zu d. Cap.) Hier erscheint sie als eine Frau von grossem Einfluss; dieser zeigte sich besonders bei den Persern, da die Erziehung des Thronfolgers sich grossentheils in ihren Händen befand und sie den König früh in eine Abhängigkeit zu bringen wusste, von der er sich nicht leicht wieder befreien konnte. Heeren I. 1. S. 469. vgl. 422. Auch bei den Hebräern bestand ein ähnlicher Einfluss der Königin Mutter (גבירה genannt 1 Kön. 15, 13.), da sie während der Minderjährigkeit des Thronfolgers die Regierung verwaltete (1 Kön. a. a. O.), oder, wenn der König noch jung war, Antheil an derselben nahm (2 Kön. 24, 12. 15. vgl. mit Jer. 29, 2. 2 Chron. 15, 16.). Dass die Königin hier in den Speisesaal der Männer eintritt, könnte bei der freien Sitte in Babylon (vgl. zu v. 2.) nicht auffallen. — מִפְּנֵי ; לְקֳבֵל, ἀντί. — ל׳ מלי מ׳. Diese Worte übergeht Theodot.; aber Vulg.: pro re, quae acciderat regi et optimatibus ejus; de Wette: „wegen dieser Angelegenheit.“ Aa. „wegen der Reden,“ als ob der lautgewordene Schrecken und die lautgeführten Verhandlungen sie hereingeführt hätten. Aber für die erstere Auffassung spricht auch c. 2, 23. זִיוַיךְ (oder זִיוָיךְ). K'ri: זִיוָךְ. Vgl. darüber c. 2, 4. 26. 4, 16. 22. 24. 29. 5, 14. 23. — אל יבהלוך רעיונך vgl. c. 4, 16.: חלמא ופשרה אל יבהלך.

k) די רוח קדישין בה, vgl. 4, 5. — נהירו. Diess seltene Wort bedeutet hier nicht Glanz (splendor) wie Buxtorf will, sondern Erleuchtung, Einsicht, Weisheit, wie

mender Geist und Verstand und Einsicht des Traumdeuters und der Räthselenthüllung und des Knotenlösens in ihm erfunden ward, nämlich im Daniel, dessen Namen der König in Beltschazar gewandelt; nun werde Daniel gerufen, so wird er die Deutung eröffnen *l*). — Alsdann ward Daniel hereingebracht vor den 13.

man aus den daneben stehenden Worten ersieht. Im ersteren Falle bezieht man es auf רב חרט׳, allein diese Beziehung liegt zu weit ab. — וּמַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר אֲבוּךְ ist Nom. abs., auch nach den Acc. Minder gut giebt Vulg. die letzten Worte: et rex N. pater tuus, principem magorum — constituit eum, pater, inquam, tuus. Theodot. lässt die letzten Worte אבוך מלכא ganz aus.

l) Die Vss. haben sich die schwerfällige Construction dieses Verses alle zu erleichtern gesucht. Der Syr. rückt die Worte השתכחת בה gleich zu שׂכלתנו und aus אחוית macht er מְחַוֵּי, so übersetzt er denn: ܡܛܠ ܕܪܘܚܐ ܘܡܕܥܐ
ܘܣܘܟܠܐ ܡܝܬܪܐ ܐܫܬܟܚܬ ܒܗ. ܦܫܩ ܚܠܡܐ ܘܡܚܘܐ ܐܚܝܕܬܐ
ܘܫܪܐ ܩܛܪܐ. Theodot. damit übereinstimmend, nur dass er die Worte השכחת בה (die aber der Arab. hat) ganz auslässt: ὅτι πνεῦμα πλειστὸν ἐν αὐτῷ καὶ φρόνησις, καὶ σύνεσις, συγκρίνων ἐνύπνια καὶ ἀναγγέλλων κρατέμενα (nicht κρυπτόμενα, wie Ed. Complut., bei Theod. ist an das Part. Pehil von אחד tenuit clausit gedacht. Hesych. κρατεῖ· κρύπτει.). καὶ λύων συνδέσμους. Die Vulg. macht es sich am leichtesten, denn sie übersetzt, als wenn gelesen würde מְפַשֵּׁר und מְשָׁרֵא: quia spiritus amplior — et interpretatio somniorum et ostensio secretorum et solutio ligatorum inventae sunt in eo. Unter den Neueren Ch. B. Michaelis: quia spiritus excellens et (spiritus) cognitionis et (spiritus) intelligentiae, (spiritus item) interpretantis somnia et (spiritus) indicationis aenigmatum et solventis nodos repertus est in eo. Allein wegen des fem. השתכחת vor מנדע wieder רוח zu denken, ist unpassend; vielmehr bezieht sich das Verbum auf das in der dritten Stelle stehende שׂכלתנו. Als die richtigste erscheint diese Auffassung: „Alldieweil ein ausnehmender Geist und Verstand und Kenntniss des Traumdeuters (d. h. wie sie ein solcher besitzen muss) und (Kenntniss) der

König. Es hob der König an, und sprach zu Daniel: Bist du Daniel, von den Gefangenen der Juden, welche der König, mein Vater, hergebracht aus Juda *m)*?
14. Ich habe von dir gehöret, dass der Geist der Götter in dir ist, und Einsicht und Verstand und ausnehmende

Räthselenthüllung und (Kenntniss) des Knotenlösers in ihm gefunden ward. So auch Rosenmüller, nur dass er die Worte אחוית אחידן nicht als Genitive abhändig denkt von שכלתנו, welches doch davor, ebensowie vor משרא וגו hinzugedacht werden muss. Hävernick nimmt an, in den Worten liege eine schöne Gradation, denn das Räthsellösen stehe noch höher, als die (mehr nach mechanischen Gesetzen auszuübende) Traumdeutung. Allein das ist nach der Ansicht unseres Verf. nicht der Fall, vgl. 2, 10. 11. 4, 5. 6. Wie hoch er die Traumdeutung stelle, beweiset auch, dass nur Daniel mit der Gabe derselben bevorzugt wird, nicht seine Gefährten. — אחידא; hebr. חִידָה eigtl. etwas Verschlungenes, Verwickeltes, hier aber dunkele Probleme. Unser „Räthsel," vgl. ἐμπλέκειν αἰνίγματα. Aeschyl. Prometh. vinct. v. 610. περιπλοκή f. Orakel, Eurip. Phoeniss. 498. (Eine andere Etymologie bei Gesenius, Lex. man. p. 322.) Sonst auch von dunklen bedeutsamen Sprüchen (= מְלִיצָה Sprüchw. 1. 6.) 4 Mos. 12, 8. Weish. 8, 8. — קטרין Knoten, f. schwierige Aufgaben, Fragen, Probleme. Oedipus spricht bei Seneca Oed. v. 101. 102.:

Nodosa sortis verba, et implexos dolos
Ac triste carmen alitis solvi ferae.

Ganz irrig hat Bertholdt (S. 379.) hier an fremde Schrift, Characterschrift denken wollen! — בה ברניאל vgl. v. 30. 7, 24. Winer Gr. S. 91. Im Hebr. 3 Mos. 13, 18.; im Syr. Hoffmann Gr. syr. p. 319.

m) העל. S. über Hophal im Daniel zu c. 4, 33. — אנתה הוא וגו da der König den Daniel nicht kennt (v. 16.), so wird die Anrede angemessen frageweise eingeleitet. Einen „spöttischen Seitenblick auf die Abstammung des Dan. von den verachteten Exulanten" mit Calvin und Hävernick darin zu finden, hiesse zu weit gehen, da solche Ironie weder hier noch bis v. 16. weiter angedeutet ist. — די היתי bezieht Vulg. auf דניאל zurück, besser von Theodot. Gr. Venet. (ἧς ἤγαγεν), auf גלותא bezogen. — אַבִי ganz anomalisch; einmal wegen des

Weisheit in dir erfunden wird *n)*. Und nun sind die 15.
Weisen und Beschwörer vor mich gebracht worden,
dass sie diese Schrift läsen und die Deutung mir kund
thäten; aber sie vermögen nicht die Deutung der Sache
zu eröffnen *o)*. Ich habe aber von dir gehöret, dass 16.
du Deutungen geben und Knoten lösen kannst; wenn
du nun kannst diese Schrift lesen und ihre Deutung
mir kund thun, so sollst du mit Purpur bekleidet wer-
den und mit einer goldenen Kette an deinem Halse und
als der dritte im Reiche sollst du herrschen *p)*. —

zurückgezogenen Tones, dann auch wegen des kurzen (gedehnten) Vocals in der ersten Sylbe, wo man, da das Wort Milel ist, nun einen langen erwarten sollte. —

n) עֲלָיִךְ, K'ri עֲלָךְ, wie v. 16. — אלהין Aus den Parallelstellen v. 11. 2, 47. 4, 5. drücken Syr. Ar., auch mehrere Codd. und viele Edd. אלהין קדישין aus. — נַהִירוּ Aa. Codd. נַהִירוּ. —

o) הַעֲלוּ Aa. Codd. הַעֲלוּ. — חכימיא אשפיא. Asyndeton, vgl. 1, 20. 2, 27. 45. Falsch setzt der Syr. die Cop. dazwischen. Zu dem generellen Namen חכימין setzt er blos eine Art derselben, was weiter nicht auffallen kann. Theodotion setzt noch γαζάρηνοι (גזריא) hinzu und Bertholdt vermuthet unpassend, dass ausser diesem Worte noch vielleicht כשדיא ausgefallen sey. — Statt וּפִשְׁרֵהּ aa. Codd. וּפִשְׁרָא, וּפִשְׁרֵה oder וּפִשְׁרָא, dieselben Varr. v. 17. c. 4, 14. 15. Statt וּפִשְׁרֵהּ לְהוֹדָעֻתַנִי sollte man erwarten וּפִשְׁרֵהּ יְהוֹדְעֻתַנִי. Ein ähnlicher Absprung von der Construction s. 1, 5. Das Nomen steht hier und im folgenden wieder dem Inf. voran, wie v. 16. 2, 16. 18. 4, 15,

p) תּוּכַל, statt dieser hebräischen Form, die auch durch c. 2, 10. bestätigt wird, im K'ri hier und im zunächstfolgenden die gewöhnliche Form תִכּוּל. — In פשרין למפשר ergänzt sich der Verbalbegriff durch sein eigenes Nomen, wohl im Aram. ohne besondern Nachdruck. Vulg. nach einer Metonymie: obscura interpretari. — 'וְתַלְתָּא Gesenius, im Lex. man. p. 1057. hält תַּלְתָּא für den st. emph. von תְּלַת, die dritte

17. Alsdann antwortete Daniel, und sprach vor dem Kö-
nige: Deine Geschenke mögen dir verbleiben und
deine Gaben verleihe einem Anderen: doch will ich
die Schrift dem Könige lesen, und ihre Deutung ihm
18. kund thun *q)*. O König! der höchste Gott gab König-
thum und Grösse und Ehre und Herrlichkeit Nebukad-
19. nezar, deinem Vater *r)*; und vor der Grösse, welche

Ordnung, der dritte Rang, vgl. מִשְׁנֵה, und es soll stehn für das Concr. „vom dritten Range" oder elliptisch für שַׁלִּיט תַּלְתָּא v. 29; also: „als ein Herrscher dritten Ranges wirst du herrschen über mein Reich." Allein unbedenklich fassen wir תַּלְתָּא mit Theodot. Vulg. Ch. B. Michaelis als St. emph. von תַּלְתִּי v. 7.

q) Statt נְבִזְבְּיָתָךְ a. a. Codd. נְבִזְבָּ׳.

r) Ehe er die Schrift selbst lieset, weiset er v. 18—24, den König auf das Beispiel des Nebukadnezar hin, der in seinem Hochmuth gegen Gott sich auflehnte und schwer dafür büssen musste; erst als er sich bekehrte, da wich die Hand des Herrn die ihn geschlagen, von ihm. Das alles wusste Belsazar; die Lehre, dass sein Geschick vom höchsten Gotte allein abhänge, war ihm auf das eindringlichste vorgehalten worden, aber in noch stolzerm Uebermuth, als sein Vater, erhob er sich gegen den Herrn des Himmels, deshalb bricht das Gericht über ihn herein, v. 25. Hier, wie c. 4, müssen wir den Antiochus Epiphanes für das Abbild der gottvergessenen Könige halten; doch liegt kein Widerspruch (wie Hengstenberg, S. 123. 124. meint) darin, dass ihm v. 18.—21. ein Beispiel vorgehalten wird, welches c. 4. auf ihn selbst bezogen werden musste. Unser Abschnitt ist später abgefasst, als der vorangehende; jener in einer Zeit und Stimmung, wo der Prophet noch Hoffnung auf die Besserung des Despoten fassen konnte; diese ist nun vorüber, dem Verlorenen kündigt er den Untergang an und benutzt jene Hagada, die sich auf eine frühere Periode des Despoten bezieht, um seinen gegenwärtigen unrettbaren Zustand desto stärker zu zeichnen, indem jene nur dazu dienen soll, ihm anzudeuten, was ihn noch hätte retten können, wäre es nun nicht zu spät. Aehnlich verfährt er v. 23. im Vergleich zu c. 1, 1. Nebukadn. barg seinen Raub nur in den Tempel, Belschazar schän-

er ihm gegeben erzitterten alle Völker, Nationen und Zungen und sie bebeten vor ihm; wen er wollte, tödtete er, und wem er wollte, schenkte er das Leben, und wen er wollte, erhob er, und wen er wollte, erniedrigte er *s)*. Da sich aber sein Herz erhob und sein 20.

det die heiligen Gefässe durch ihren Gebrauch. Jene Angabe c. 1, 1. ist eine geschichtliche, daher sie mehr für die geschichtliche Person des Nebukadnezar, als für ihn als Typus des Antiochus gilt; andererseits geschah ihrer aber dort schon Erwähnung in Bezug auf c. 5. und insofern bleibt Nebukadnezar auch dort immer noch Typus des Antiochus Epiphanes. So betrachtet, konnte er allerdings das Verfahren des Nebukadnezar dem um vieles gottloseren des Belschazar gegenüberstellen. Dass in dem doch später verfassten Abschnitt c. 6. von dem Untergange des Tyrannen nicht die Rede ist, darf uns nicht befremden; dort ist offenbar Darius nicht Typus des Antiochus, sondern die frevelhaften Feinde, welche umkommen müssen, bilden die Verfolger der Juden überhaupt vor. — אנתה מלכא Zu dem absoluten Satz vgl. 2, 29. 30. 32. — אלהא עליא וגו׳ Polychronius: *Βασιλείαν μὲν καλέσας αὐτὴν τὴν ἀρχὴν, μεγαλοσύνην δὲ τὸ περίβλεπτον τῆς ἐξουσίας, τιμὴν δὲ τὴν παρὰ πάντων προσκύνησιν, δόξαν δὲ τȣ̃ πλȣ́του τὴν περιουσίαν, καὶ τὴν παρὰ πάντων εὐφημίαν· τῷ θεῷ δὲ ταύτην ἀνέθηκεν, δεικνὺς ὡς ȣ̓δὲ προγονικοῖς, ἀλλ' οἰκείοις καὶ τοῖς παρὰ θεȣ̃ δοθεῖσι κατορθώμεν ἐκεῖνος ἐσεμνύνετο.*

s) Den Worten ומן רבותא — — הוו זאין entsprechen die folgenden: ודחלין מן קדמוהי als ein eigener Satz. Statt זָאְעִין K'ri: זָיְעִין. — ודי הוא צבא הוה מחא. Auch im bibl. Chald. trägt die Verbindung des Participiums mit הוה oft den Sinn der Dauer (2, 31. 4, 6—9. 11. 13. 7, 2.) wie im Hebr. (vgl. 8, 5. 2 Sam. 7, 16. 26. Ewald S. 537.). So auch hier: Wen er zu jeder Zeit wollte, konnte er allezeit tödten u. s. f. Aeltere Ausleger nehmen מחא fälschlich für Partic. Peal von מְחָא, daher Theodot.: *καὶ οὓς ἐβούλετο αὐτὸς ἔτυπτεν;* Vulg.: percutiebat, Gr. Ven. *ἔην παίων*. Wie sich aber in den beiden Gliedern מָרִים und מַשְׁפִּיל entsprechen, so auch קָטֵל und מָחֵא, der Parallelismus also und die antithetische Rede des Königes verlangt die Erklärung welche schon Saadias durch מְחַיֵּה gab. מחא steht nämlich ohne den zweiten Radical

Geist sich verhärtete bis zur Vermessenheit, wurde er
von seinem königlichen Throne gestossen und die
21. Würde von ihm genommen *t)*. Und von den Men-
schenkindern ward er ausgestossen, und sein Herz
ward den Thieren gleich, und bei den Waldeseln war
seine Wohnung, Gras, gleich den Stieren, musste er
essen, und vom Thaue des Himmels ward sein Leib
benetzet, bis dass er erkannte, dass Gott der Höchste
herrschet über die Reiche der Menschen, und wen er
22. will, darüber setzet *u)*. Aber du, sein Sohn Belscha-

(der wie im Syr., Hoffmann Gr. syr. S. 219., so im Chald., Winer S. 58. oft im Verbum חִיָה ausfällt) für Part. Aph. מְחַיֵּא. Die recipirte Lesart מָחֵא folgt offenbar der syr. Schreibart ܡܚܐ, worin Olaph den langen Vokal anzeigt, dagegen die Lesart מַחֵא, welche sich in vielen Codd. und alten Drucken, z. B. in der Quartausgabe von Bomberg, v. J. 1524., und in der Ausgabe des Athias, v. J. 1665. vorfindet, und von Gesenius, Winer (Lex. p. 321.) und Rosenmüller vorgezogen wird, die hebraisirende Form ist; vgl. Part. Hiph. מְחַיֶּה; also kein Syriasmus wie Winer a. a. O. annimmt. Wegen der hebraisirenden Schreibart im Buche Daniel scheint sie vorzuziehn.

t) כרוי רם Die Verbalform ist für das Partic. Pehil zu halten, wie שִׂים 3, 29. 6, 27.; das Partic. nimmt diese Zeitpartikel auch zu sich 3, 7. — וִיקָרָה hebräisch, dafür aa. Codd. mit א‍ָ. Rosenmüller nimmt wegen מַלְכוּתֵהּ an, im Texte müsse gelesen werden וִיקָרֵהּ. Das Suffix. drücken aus Syr. und Vulg. Das Suff. in מלכותה fehlt bei Theodot. im Cod. Rom. (ἀπὸ τȣ̃ θρόνου τῆς βασιλείας.) Dieses Zeugnisses halben und wegen der Lesart יְקָרָא wollte Bertholdt (S. 384.) מַלְכוּתָא oder די מ׳ gelesen wissen. Allein höchst willkührlich! Cod. Al. liest zudem bei'm Theodot. αὐτοῦ und alle übrigen Vss. drücken das Suff. aus. Wir verbleiben in beiden Fällen bei der recipirten Lesart.

u) ולבבה עם חיותא שוי die Punkte in שַׁוִּי deuten auf ein K'ri; die Aussprache beizubehalten ist völlig unpassend.

zar, hast dein Herz nicht gedemüthiget, alldieweil du
(doch) all dieses wusstest *v*); sondern gegen den Herrn 23
des Himmels hast du dich erhoben, und die Gefässe

Gott aus v. 18. als Subject zu ergänzen, läge zu fern, eben so wenig kann Nebukadnezar das Subject seyn und לִבְבֵהּ dann als Umschreibung des Pron. refl. (Winer Gr. S. 94.) gelten, denn richtig bemerkt Ch. B. Michaelis: obstat, quod commutatio cordis in ferinum, Nebukadnezari non ut efficienti, sed ut patienti convenit; coll. 4, 13. 22. 29. Die Punktation deutet auf die Lesart שַׁוִּין 3 pers. plur., welche viele Codd. und Edd. darbieten, aber, da sie, um die Gleichmässigkeit mit יְמַעֲמוּנֵהּ herzustellen, entstanden zu seyn scheint, keinen Werth hat. de Rossi bemerkt: alii legunt in textu per kibbutz in plurali, das wäre שַׁוֻּו (שַׁוִּיו) vgl. גַּלִּיאוּ Ez. 23, 10. Jer. 6, 14. Jes. 11, 4. Targ. Eine Lesart שַׁוִּין, als Nomen sing., welche Hävernick hier als K'ri ausgiebt, findet sich nirgends. Aa. Ausgaben aber noch שַׁוִּין. Die richtigste Lesart ist unstreitig שַׁוִּי Part. Pehil von שְׁוָא d. h. gleich seyn und setzen, nach der Form גְּלִי 2, 30. (גְּלִי 2, 19.) für גְּלָא; קְרִי Esr. 4, 18, 23. Vgl. im Hebr. נִמְשַׁל עִם Ps. 28, 1. 143, 7. und שִׁוָּה כְּ׳ Ps. 18, 34.; auch im Syr. ܫܘܐ, ܫܘܝܢ, ܐܫܘܝܢ mit ܥܡ z. B. Joh. 5. 18. Pesch. S. noch Ewald, S. 609. Auch die Vss. hatten wohl diese Lesart vor Augen, denn Theodot. übersetzt ἐδόθη, Vulg. positum est, Syr. ܐܫܬܘܝܘ. Mit der grössesten Sicherheit lässt sich diess aber nicht mit Bertholdt und Rosenmüller behaupten; sie könnten auch שַׁוִּין gelesen haben, da sich c. 4, 13. dieselbe Auffassung des impersonellen יְשַׁנּוֹן bei ihnen findet. — עֲרָד = hebr. עָרוֹד = פֶּרֶא. Der Waldesel, onager, gilt als das wildeste, unbändigste und flüchtigste Thier 1 Mos. 16, 12. Hi. 39, 5., das in der Wildniss hauset Jes. 32, 14. und wird hier an Stelle der wilden Thiere überhaupt (c. 4, 22. 29. 30.) genannt. — עֲלַיִהּ, K'ri: עֲלַהּ, vgl. zu 4, 14.

v) כָּל קֳבֵל דִּי vgl. 2, 8. Der Grund wird angegeben, warum Belschazar hätte Demuth lernen sollen; also s. v. a. quoniam, quandoquidem. Ammonius in Comm. Var.: *Δείκνυσιν αὐτὸν πολὺ ἀσεβῆ, ὡς ἐν εἰδήσει πταίοντα.*

seines Hauses hat man vor dich gebracht, und du und
deine Grossbeamten, deine Gemahlinnen und deine
Kebsweiber, ihr habt Wein aus ihnen getrunken, und
auf die Götzen von Silber und Gold, Erz, Eisen, Holz
und Stein, welche nicht sehen und nicht hören und
nichts wissen, hast du Loblieder gesungen, und den
Gott, in dessen Hand dein Odem, und bei dem all deine
24. Schicksale sind, hast du nicht verherrlicht *w)*. Als-
dann ward von ihm gesandt der Theil der Hand und
25. diese Schrift gezeichnet *x)*. Und das ist die Schrift,

w) Das eitle, nichtige Wesen der Götzen, die nichts zu thun vermögen und nichts wissen, wird im Gegensatze zu der Grösse Jehovas geschildert, von dem Alles sein Bestehen hat und alle Schicksale abhängen. Jenem hat der Despot gedient und bei ihm Schutz gesucht, diesem die Ehre nicht gegeben, von dem doch, wie sogleich v. 25. f. ausgesprochen ist, sein Untergang abhängt. — ולאלהי די לא חזין ולא שמעין ולא ידעין. Diese Worte beruhen auf einer Reminiscenz von Ps. 115, 5—8. 135, 15—17, aus unserer Stelle sind sie übertragen Apoc. 9,20. Die Worte ולא שמעך ולא ידעין enthalten ganz allgemeine Schilderung der Nichtigkeit der Götzen. Die Grösse Gottes wird dagegen geschildert in dem Folgenden: לאלהא די נשמתך בידה וכל ארחתך, indem der Beweis derselben von der Menschenschöpfung (1 Mos. 2, 7.) hergenommen ist, wie ähnlich Jes. 42, 5. Alles Leben und Daseyn haben wir von ihm, wie vermessen also, von ihm sich lossagen zu wollen und nicht ganz sich abhängig zu fühlen. די gehört zum Suff. in נשמתך und zu לה am Ende des Verses. Theodotion hat das übersehen. — וכל ארחתך לה (f. 'ודילה כל א) Für den Gedanken vgl. Jer. 10, 23. ארחן die Wege, die jemand geht, steht hier nicht für Handlungen (4, 34.), wie Winer Lex. S. 91. will, sondern für Begegnisse, Schicksale, wie im hebr. Hi. 8, 13. Sprüchw. 1, 19. — לא הדרת du hast (ihn) nicht verherrlicht d. h. du hast ihn verachtet, verspottet. Eine limitatio. Die Negation wird nicht selten emphatisch gesetzt, um das Gegentheil stark auszudrücken. Vgl. Ps. 5, 5.

x) באדין auch hier, wie immer, Adv. der Zeit: da, alsdann. Richtig Syr. ܗܝܕܝܢ Sinne: In dem Zeitpunkte,

die gezeichnet ist: Gezählt, Gezählt, Gewogen und Stürzende *y)*. Das ist die Auslegung des Wortes: 26.

als du dich also gegen Gott erhobst, da —. Es steht auch hier nicht vom Grunde oder der Folgerung, wie Theodot. *διὰ τοῦτο*, Vulg. iccirco. Eben so wenig ist für das hebräische אֱ mit Ch. B. Michaelis, Rosenmüller, Gesenius (Lex. man. p. 30.) die Bedeutung ideo, iccirco anzunehmen. In den für diesen Sprachgebrauch genannten Stellen, selbst Jer. 22, 15. Ps. 40, 8. Richt. 5, 8. ist es Zeitpartikel. — מִן קֳדָמוֹהִי שְׁלִיחַ Vor Gott hatte der Engel gestanden, dessen Hand dieses schrieb, vgl. 7, 10. und ist von ihm ausgesandt. So dachte sich's der Verfasser, nicht als ob Gott selbst geschrieben hätte. Richtig bemerkt Theodoret: *οὐκ εἶπεν αὐτὸς γέγραφεν, ἀλλ' ἀπεστάλη ἐκ προσώπου αὐτοῦ ἀστράγαλος χειρὸς, τουτέστι, γραφῆναι προσέταξε.*

y) מְנֵא מְנֵא תְּקֵל וּפַרְסִין wie c. 2, 5. 8. אֲזָד f. אֲזִיד c. 7, 9. נְקֵא f. נְקִיא, so ist מְנֵא und תְּקֵל Part. Pehil. für die Form תְּקִיל, von תְּקַל ; שְׁקַל wägen. So ist auch פְּרֵס v. 28. zu erklären. Der Syr. hat v. 26. ܦܪܣ wofür v. 27. ܦܪܣ. (Winer Gr. S. 34). — וּפַרְסִין und „Stürzende" Plur. Partic. Praes. פָּרֵס, von פְּרַס. Das Participium ohne Verb. subst. steht statt der impersonellen activen Form oder für das Passivum, wie 2, 7. 3, 4. 4, 22. 28. Zudem „wird das Participium von einer Handlung gewählt, die nicht im Allgemeinen blos in die weite Zukunft versetzt, sondern die man schon fest im Begriff ist zu thun, so dass der Redende die baldige Zukunft von dem gegenwärtigen Augenblick an bestimmt." (Ewald S. 634.) Im hebr. dann gewöhnlich mit הִנֵּה (Dan. 10, 20. 1 Sam. 3, 11. 10, 8. 14, 8. Jes. 17, 1. 24, 1.) und entsprechend dem lat. Fut. auf urus. Es liegt aber auch in פַּרְסִין eine Anspielung auf die Perser, gleichsam: Persernde. Man sollte פָּרְסִין erwarten, allein die Form קָטֵל Partic. Benoni lautet auch ausserdem noch im Plural קָטְלִין, was auf Rechnung der schwankenden Vokalisation zu schreiben ist. Vgl. Dan. 3, 16. 4, 16. 6, 9. Esr. 6, 9. Winer Gr. S. 76. Es ist nicht Plural von dem Nomen פֶּרֶס, so dass es wäre: portiones. segmenta, *κλάσματα, μερισμόι*, wie Bertholdt S. 389.

annimmt, welcher zu glauben schien, jene ungewöhnlichere Punktation komme nirgend vor. Durch die Auslegung dieser Schrift v. 26—28. irregeleitet, sind nun aber frühere Ausleger veranlasst worden, den masoretischen Text hier umändern und den Text hier also constituiren zu wollen: מְנֵא תְּקֵל פְּרֵס so Bertholdt. (Ch. D. Michaelis wollte lesen מְנֵא מְנַא der Zählende, d. i. Gott, hat gezählt). Er nahm an, der Abschreiber sei auf das doppelte מנא gekommen, weil er flüchtig auf das מְנֵא מְנָה v. 26. sah. Allein in der Wiederholung des Wortes liegt gerade ein besonderer Nachdruck, die Genauigkeit des Wägens soll dadurch angedeutet werden, das eine מנא dient dem andern zur Beglaubigung; auch soll durch die Wiederholung vielleicht die Amphibolie v. 27. angedeutet werden. Statt des Plurals פַרְסִין will Bertholdt mit Dereser פְּרַס ohne Copula lesen. Ersterer meint, ein Abschreiber sei auf den Plural, den man dann mit der Copula verknüpfte, gekommen, weil er die Erklärung v. 28. in den Worten ויהיבת למדי ופרס suchte und auf mehrere Theilende kam, nicht aber, wie er hätte sollen, in den Worten פְּרִיסַת מלכותך. Allein der Plural wird schon gesichert durch die augenscheinliche Anspielung auf die Perser; ferner bemerkt Ch. B. Michaelis, wie hier v. 28. פְּרֵס, so stehe 4, 29. 5, 21. טְרִיד, obwohl 4, 22. טָרְדִין. Auf die Vss. kann man sich auch nicht für eine Correctur berufen. Cod. Chis. Theodot. Joseph. Ant. X, 11. 3. lesen μανὴ, θεκὲλ, φάρες, danach Hieronymus Mane, Thecel, Phares und alle übrigen alten Uebersetzer und Erklärer fassen die Worte falsch als Nomina. So Josephus welcher sie durch ἀριθμός, σταθμός, κλάσμα erklärt, Polychronius durch: μέτρον, σταθμός, διαίρεσις, Hieronymus durch numerus, appensio, divisio. Diese falsche Lesart wurde auch in den Commentar Ephraem. des Syrers eingeschwärzt, indem man heut zu Tage lieset: ܡܢܐ ܬܩܠ ܦܪܣ (im Scholion ܦܪܣ) vgl. mein Liber de Ephraemi Syri arte hermeneutica, p. 232; und Jacobus von Edessa, dem eine griechische Uebersetzung vorlag, las gleichfalls so (Ephr. Opp. II. 221)., wenigstens bietet er ܦܪܣ, was er erläutert durch ܠܪܡܫܘܬܐ

Gezählt: gezählt hat Gott deine Regierung, und macht ihr ein Ende *z)*. Gewogen: gewogen bist du auf der 27.

scissio, divisio, (also ܦܪܣ = ܦܪܣܝܢ) und bei der Gelegenheit ܦܪܨܘܨ 2. Sam. 5, 20. erklärt durch ܬܒܪܬܐ und ܦܠܓܘܬܐ vgl. 1 Mos. 38, 29. Der Uebersetzung der alten Versionen, fehlt aber alles kritische Gewähr. Das Eine מְנֵא strich man, um unsere Stelle mit v. 27. zu conformiren, so las man auch פְּרֵס wegen v. 28, wozu man noch hinzunehmen kann, was Rosenmüller bemerkt: „Theodotion et Vulgatus et hic φάρες, phares ponunt, — — ut lectoribus suis Chaldaismi ignaris', secundum quem פַּרְסִין et פְּרֵס significatu non differunt, vocum uniformitate consulerent." Aus der Aussprache Mane, Phares kann man endlich nicht schliessen, dass jene Uebersetzer wirklich so gelesen hätten, da sie das Schwa bald durch a, bald durch e wiedergeben. Den recipirten Text hat einzig der Syrer erhalten, freilich mit verstümmelter Aussprache ܡܢܐ ܡܢܐ ܬܩܠ ܘܦܪܣܝܢ

z) In מְנֵא sowohl, als in תְּקֵל und פְּרֵס liegt eine Amphibolie. מְנֵא steht absolut und wird durch die folgende Glosse erklärt: „Gott hat dein Reich d. h. die Zeit oder die Dauer deiner Regierung gezählt." So Vulg. numeravit, und Ephr. erklärt darnach, mit Einschluss des folgenden: ܡܢܐ ܐܠܗܐ ܫܢܝܗܝܢ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܐܬܝܗܒܝ ܠܒܒܠܝܐ ܗܘܝ ܘܐܫܬܠܡܘ ܙܒܢܝܗܘܢ ܟܠܗܘܢ ܒܝܘܡܝܟ „Gott hat gezählt die Jahre der Reiche, welche den Babyloniern gegeben worden und ihrer aller Zeit ist aus in deinen Tagen." Ausserdem deutet Daniel das Wort noch durch השלמה „er macht ihr ein Ende" vgl. Jes. 38, 12. Significant wird die Zählung, Wägung und Theilung schon als eine vergangene Handlung dargestellt. Vor Gott, nach seinem Rathschlusse, vgl. 4, 14. 21. ist alles schon als geschehen zu betrachten. שְׁלֵם ist ; כלה vgl. 1 Kön. 7, 51. mit c. 6, 38. Im Arab. hat מנה wirklich die Bedeutung: vollenden. — Da v. 27. persönlich vom Belschazar die Rede ist, so nimmt man מלכותא hier besser f. Regierung, als f. Reich.

28. Wage, und zu leicht erfunden *a*). Gestürzt: Es ist
gestürzt dein Reich und gegeben den Medern und Per-
29. sern *b*). — Alsdann gab Belschazar Befehl und man

a) תְּקֵל wird einmal abgeleitet von תְּקַל wägen (תקילתא Praeterit. Pehil, wie v. 28. 7, 4. 6. 11. 14.) zum andern von קלל leicht, gering, niedrig seyn. Vgl. 1 Mos. 16, 4. 5. (תֵּקַל) und Jes. 23, 9. wo הָקֵל s. v. a. חִלֵּל. Ephraem: ܘܐܬܬܩܠܘ ܣܘܥܪ̈ܢܝ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܒܡܘܙܢܬܐ. Dass die menschlichen Handlungen gezählt (vgl. Hiob. 31, 4.) und gewogen werden ist ein bekanntes biblisches Bild, vgl. Hiob 31, 6. Ps. 26, 11. 62, 10. So heisst es im Buche Henoch, c. 41, 1.: „Nach diesem sahe ich die Geheimnisse der Himmel und des Himmelreiches je nach seinen Abtheilungen und der Werke der Menschen, wie sie dort wägen auf Wagen." Die Alten gaben der Gottheit eine Wage in die Hand, nach welcher sie das Schicksal der Streitenden entschied. Daher wird Zeus genannt νεμέστωρ und μοιραγέτης, Hom., VII. II. 69. XII, 209. So lässt Virgil, wenn Aeneas und Turnus mitsammen kämpfen, den Jupiter eine Wage zur Hand nehmen, sie erst gleich machen und das Schicksal von Beiden auf die Wage legen. Vgl. Persius Sat. IV, 10:

Scis etenim justum gemina suspendere lance
Ancipitis librae.

b) In פְּרֵס liegt, wie schon oben bemerkt, zugleich eine Paronomasie mit פָּרָס. Vgl. v. 26. פרס pflegt man „theilen" zu übersetzen, allein unpassend, denn wie konnte gesagt seyn, dass das Reich zwischen den Medern und Persern getheilt sey, da nur eines von diesen Völkern als das herrschende Volk angesehen werden kann und das Reich der Babylonier überkam? Den richtigen Weg zur Erklärung zeigt uns schon Jakob von Edessa in dem oben (Anm. y.) angeführten Scholion. פרס ist hier also seiner eigentlichen Bedeutung nach s. v. a. פרץ einreissen, niederreissen, eigentich von Gebäuden oder Mauern gesa , dann aber auch wie das verwandte הרס Sprüchw. 29, 4. bildlich von einem Reiche: stürzen, zerstören, zu Grunde richten. Durch das Hervorheben

bekleidete den Daniel mit dem Purpur und der goldenen Kette an seinem Halse, und man rief von ihm aus, dass er der dritte Herrscher im Reiche seyn sollte *c)*. 30

des Ausdrucks פרסין, פרס soll nicht, wie Hävernick annimmt, „das stärkste Gewicht auf die Perser gelegt werden, als dem besonders hervorstechenden Theile, deren Monarchie die Hauptmacht der vereinten medopersischen ausmachte.“ Der Grund ist darin zu suchen, dass er für die Anspielung des Namens der Meder kein passendes Wort fand. Vgl. auch zu c. 2, v. 44. Anm. k. Nach der damaligen Hauptprovinz Farsistan = Persis, vom Zend. pârs rein, weil nach Zoroaster die ganze Nation rein seyn sollte, kommt der Name פָּרָס nur in den nachexilischen Büchern vor und steht vor dem persischen Reiche in seiner grössesten Ausdehnung, wo es vom Hyphasis bis zum Berge Olympos und in Afrika bis zur lybischen Wüste reichte. Die Alten haben den Namen von der Reiterei ableiten wollen; (Cyrop. 1, 4.) allein das Pferd hat erst von Persis seinen Namen פרש ; פרס Ross und Reuter, denn Persis hielt viel auf Pferde-Veredlung. Auch bei den Jndern finden wir die Benennung Parasika d. i. ein Perser (a Persian horse), denn Indien hat sich von jeher aus Ländern diesseits des Indus mit Pferden versehen, die besser sind, als seine inländischen, Her. 3, 106. Vgl. Pott, etymol. Forschungen, S. LX.

c) אמר והלבישו והכרזו er gab Befehl und so zog man an, und so rief man aus. Das וְ ist auch hier und, und so und knüpft die Folge und unmtttelbare Ausführung des Befehls an, ganz wie c. 6, 17. 25. So steht, zumal im spätern Hebräismus אמר absolute f. befehlen, einen Befehl geben mit folgenden vav. convs. Neh. 13, 9. Jon. 2, 11. Ps. 33, 9. 105, 31. 34. 2 Chron. 24, 8. Der Verf. will also sagen, dass Daniel noch in derselben Nacht, worin das Mahl gehalten und nachdem ein Theil desselben verflossen, Daniel gerufen und die Schrift gedeutet war, als der dritte Machthaber im Reiche durch Herolde ausgerufen ward. Wenn man nun auch übersetzt: „Alsdann befahl Nebukadnezar, dass man Daniel den Purpur anzöge und vor ihm ausriefe,“ so müssen jedenfalls die Worte doch so verstanden werden,

— In selbiger Nacht ward Belschazar, der Chaldäer-
VI,1. König, getödtet. Und Darius, der Meder, bekam das
Königreich, da er zwei und sechzig Jahr alt war.

dass der Befehl ohne Verzug zur Ausführung kam; damit sind aber die Vertheidiger der Aechtheit mit ihrer Behauptung: „an der Ausführung des Befehls habe den König der Tod verhindert" aus dem Felde geschlagen.

Capitel VI, 2—29.

Daniel in der Löwengrube.

Darius der Meder theilt sein ganzes Reich in 120 Satrapieen ein und stellt an ihre Spitze drei Vorsteher, deren einer Daniel ist. Als er nun aber bald alle übrigen Grossen am Hofe des Darius an Einsicht und Glück bei'm Könige weit übertrifft, wird der Neid und die Eifersucht rege; und da es bei der Amtstreue des Daniel nicht gelingt, diese dem Könige zu verdächtigen, so benutzen sie seine religiöse Gewissenhaftigkeit, um ihn zu stürzen. Der König wird also beredet, ein Edict zu geben, dass Daniel, wenn er anders den Pflichten gegen das Gesetz Jehovas treu bleiben will, dasselbe übertreten muss. So geschieht es denn auch, und der König sieht sich genöthigt, den unwiderruflichen Befehl ausgehen zu lassen, Daniel in die Löwengrube zu werfen. Aufs äusserste über das Schicksal des Daniel bekümmert, bringt er schlaflos die Nacht zu und mit der Morgenröthe geht er selbst zur Löwengrube, um nachzusehen, was aus dem Unglücklichen geworden. Wie erstaunt er, als er den Daniel wohlbehalten und unversehrt von den Löwen findet; darin erkennt er die Macht des wahren Gottes, der den zu retten vermöge, welcher ein festes Vertrauen auf ihn setzet. Alsbald befiehlt er, den Daniel aus der Grube heraufzuziehn, die Ankläger aber sammt ihren Weibern und Kindern hinabzustossen. Schon in der Luft werden sie von den gierigen Löwen aufgegriffen und zerrissen. Dann erlässt der König ein Edict an seine Unterthanen, worin er befiehlt, den Jehova allgemein

zu verehren. Zum Schluss erfahren wir noch, dass Daniel unter der Regierung des Darius und des Cyrus hohe Ehrenstellen bekleidet habe.

Unser Abschnitt steht in grosser Verwandtschaft mit c. 3.; beide enthalten die Lehre, dass die frommen und treuen Verehrer Gottes erhalten und beglückt werden; nur darin unterscheidet er sich von jenem, dass nicht bloss die Lästerung des wahren Gottes verboten, sondern sogar die Anerkennung und Verehrung desselben anbefohlen wird, was auf dieselbe prophetisch zu fassen ist, wie c. 3. Aber die Tendenz ist zugleich auch paränetisch. „Der Verf." sagt Bleek a. a. S. 262. f., „will durch das Beispiel des Daniel seine Volksgenossen ermahnen, lieber Alles über sich ergehen zu lassen, als ihren väterlichen Gottesdienst zu verlassen oder auch nur zu verheimlichen. Denn das scheint er besonders hervorzuheben, dass Daniel dadurch, dass er ungeachtet des königlichen Befehles pünktlich und unverhohlen, wie er es gewohnt war, sein Gebet zu seinem Gotte verrichtete, sich fast absichtlich den augenscheinlichen Todesgefahren preisgegeben habe, denen er sich doch, hätte er es nur nicht laut und bei offenen Fenstern gethan, leicht hätte entziehen können."

Die Ansicht Bertholdts (S. 363.), dass auch unserem Abschnitte wiederum ein geschichtlicher Vorgang zum Grunde liege, erweiset sich, wie überall, als unstatthaft. Er meint, vielleicht versuchten die Höflinge den Daniel durch Cabale zu stürzen, sie konnten den Beweis aber nicht gehörig stützen und Cyaxares bestrafte sie auf die angegebene Art; dem Daniel aber begegnete nichts. Wenn ferner Kirms (S. 54.) annimmt, es habe dem Verf. doch wenigstens eine Sage vorgelegen, so ist dies eben so wenig erweisbar als bei c. 2. 3. 4.; denn die Legende vom Bel und Drachen

zu Babel ist keine Sagenparallele, sondern erst auf Grund unserer Erzählung entstanden. Wir müssen vielmehr mit Bleek S. 262. f. zu der Meinung uns bekennen, dass alles für reine Erfindung zu achten sei und selbsterlebte Ereignisse aus des Antiochus Zeitalter die Grundlinien zu der vorliegenden Schilderung gezogen haben. Wenn wir den Gegnern (Kirms S. 55., Hengstenberg, S. 135.) nun auch gerne zugeben, dass Darius nicht der Typus des Antiochus seyn könne, da beider Character nicht weniger, als in Allem verschieden ist: so müssen wir doch einerseits behaupten, dass die frevelhaften und hinterlistigen Feinde des frommen Daniel die Verfolger der Verehrer des wahren Gottes vorbilden sollen, andererseits aber, dass Daniel selbst, in seinem Glaubensmuthe und seiner Anfechtung ein Vorbild sei der Treuen und sich Bewährenden, als welche alle Juden in der Zeit der Drangsale sich darstellen sollen. Die Weise der Schilderung selbst, in die jene beiden Hauptmomente eingekleidet sind, wurde aber durch wirkliche Zeitereignisse veranlasst. Die Veranlassung zu dem Edicte des Darius gab, wenn nicht das Edict selbst, welches Antiochus Epiphanes nach dem Ueberfall Jerusalems für sein ganzes Volk erliess (1 Macc. 1, 41. ff.): so doch der Geist der Verfolgung, aus dem dasselbe hervorging. Es lautete aber dahin, dass Alle Ein Volk seyn und jeder sein νόμιμα verlassen sollte, indem er namentlich die Juden zu zwingen suchte, von ihren väterlichen Gesetzen abzulassen. Ein gleicher Religionszwang wird in dem vorliegenden Edicte geübt, denn es wird befohlen, nur an den König Gebete zu richten und verboten, etwas von der Gottheit zu erbitten. Das Hauptmoment: Entsagung der väterlichen Religion, ist also auf beiden Seiten dasselbe. Der Willkühr des Verf. blieb es überlassen sich in der äusseren Darstellung freier zu bewegen. Statt der Verehrung der heidnischen (griechischen) Götter, wird

hier die Anbetung des Königes selbst geboten, um noch greller, fast ironisch, das Absurde eines Religionszwanges hervorzuheben; statt des Königes geben hier, wenigstens mittelbar, eigentlich die Grossen das Edict und wachen über dessen Vollstreckung, jener aber verhält sich leidend und in seiner Schwäche nachgiebig, weil der Verf. durch die Sage vom letzten medischen Könige und die in ihr gegebene Characterschilderung gebunden war. Darum durfte hier Darius auch nicht das Vorbild des Antiochus seyn. Wenn also Kirms (S. 55.) und Hengstenberg (S. 136.) behaupten: weder die königlichen Beamten, noch Cyaxares beabsichtigten einen Religionszwang; Daniel gerathe um der Religion willen nur zufällig und durch die List seiner Feinde, welche nicht um der Religion willen, sondern nur mittelst derselben ihn zu stürzen suchten, in Todesgefahr, so ist die Antwort: dass der Verfasser grade durch Schilderung dieser Intrigue zeigen wollte, wie das grausame Verfahren der Feinde Jehovas nicht aus reinem Religionseifer, sondern zugleich aus niederen und eigennützigen Nebenabsichten abzuleiten sey und jene die Religion oft nur als Vorwand gebrauchten. Auf anderer Seite konnte so besser gezeigt werden, welchen Nachstellungen der Einzelne ausgesetzt sei, wie er sich aber zu bewahren habe in seiner Glaubenstreue, damit Gott ihn wunderbar errette. — Aber auch das Bild, das uns der Verfasser vom Daniel aufstellt, ist von Mustern seiner Zeit entlehnt, damit dadurch die Treuen noch mehr gestärkt, die Wankenden aufgerichtet und angeleitet werden möchten. Aehnlich ist, wie schon Bleek bemerkt, wenn wir 2 Macc. 6, 18—31. lesen, dass Eleazar, ein jüdischer Schriftgelehrter von hohem Alter, zur Zeit der Tyranney des Antiochus Epiphanes lieber die grössesten Leiden und selbst den Tod erdulden wollte, als sich bewegen liess, im Gesetze verbotene Speisen zu essen, oder auch nur den Schein auf

sich zu laden, davon gegessen zu haben, obgleich des Königes Diener selbst ihm zur List behülflich seyn wollten. Wir wollten damit nicht behaupten, dass grade diess bestimmte Factum dem Verf. hier vorschwebte.

Gegen die Geschichtlichkeit des Inhaltes sprechen noch folgende besondere Gründe: 1) Die Existenz eines Darius Medus, nach Xenophon Cyaxares II, muss bezweifelt werden. Vgl. die Einl. zu c. V. 2) Die Eintheilung des Landes in Statthalterschaften ist zu dieser Zeit noch nicht denkbar. Vgl. a. a. O. 3) Das tollhäuslerische Gesetz selbst, weder Götter, noch andere Menschen anzubeten, ist an sich ganz unglaublich. Hengstenberg S. 125—133. giebt sich die Mühe, auch hier den Inhalt des Edictes rechtfertigen zu wollen (vgl. Hävernick S. 215). Er führt an, „dass die Medo-Perser den König als Incarnation des Ormuzd betrachteten, dass eine göttliche Verehrung seiner Person herrschend war, und dass daher hier unser Edict den Zweck in den Augen des Königes und nach der Darstellung des Staatsraths haben musste, die medopersische Religion zur allgemein herrschenden, und im ganzen Reiche verbreiteten, zu erheben.“ Wir können uns unmöglich entschliessen, diese Darstellung mit Hävernick „eine ihrer gründlichen Behandlung wegen ausgezeichnete“ zu nennen; denn es würde schon eine völlige Unkenntniss des Verf. voraussetzen, hätte er erst den Cyaxares eine Weise der Verehrung, die tief in der magischen Religion begründet lag, anbefehlen lassen, und zwar nicht bloss den Juden, sondern dem ganzen babylonischen, medischen, persischen Volke, das doch nicht erst vom Könige zu den Verpflichtungen und Uebungen seiner einheimischen Religion gezwungen zu werden brauchte. Wie will man ferner den Umstand rechtfertigen, dass ein solches Gebot, das nach Hengstenbergs Voraussetzungen, die Weltherrschaft der Magerreligion zur

Folge haben soll, nur auf 30 Tage gegeben wird? Diese Bestimmung wäre in jeder Rücksicht durchaus widersinnig. Grade aus diesem Umstande erhellet ja, dass das ganze Edict nur aus Chicane gegeben wird! Wäre das Gesetz aber nur für die Juden gegeben, was jedoch nicht im mindesten angedeutet ist, so würde dasselbe, da in ihm Religionszwang sanctionirt wird (s. oben), eine Intoleranz verrathen, die dem gesammten Alterthume fremd ist. Ohne Zweifel hat der Verf. an jene Religionsidee hier gar nicht gedacht. 4) In dem Edicte selbst kommen unleugbare Spuren vor, dass ein Jude es abgefasst hat. Vgl. v. 27. zu עד סופא und über אלהא חיא daselbst; vgl. auch zu v. 21. 5) Seltsam wäre es, dass Daniel sich nicht besser vorgesehen haben sollte, da doch nur baarer Fanatismus ihn Rettung hoffen lassen konnte; dieser aber ist aus dem Geiste des makkabäischen Zeitalters erklärlich. 6) Die Schilderung der Löwengrube zeugt von Mangel an Anschauung. Vgl. Anm. r. 7) In dem Edicte v. 27. wird die Verehrung des Jehova, trotz Hengstenbergs Verneinen (S. 133.), eben so ausdrücklich befohlen, wie die Verehrung der Götzen c. 3, 5. 6. 11. 14. 15. ff. (S. daselbst die Einl. und betreffenden Anm.). Auch hier wieder, geschweige, dass die Geschichte davon schweigt, die unglaublichste Intoleranz! Wird das Edict v. 26—28. doch auch nur deshalb erlassen, um der Geschichte einen ähnlichen weissagenden und beruhigenden Schluss zu geben wie c. 2, 47. c. 3. und 4.! 8) Man bescheidet sich zwar, die Erhaltung Daniels in der Löwengrube unter eine natürliche Ansicht stellen zu wollen (Hengstenberg, S. 134. Hävernick S. 223.), vergisst aber zu bedenken, dass auch die Löwen in dem luftleeren, von einem Steine bedeckten Loche nicht hätten ausdauern können; über diese wachte aber kein Engel, wie über Daniel (v. 23.), und doch wäre die Annahme eines zweiten Wunders nöthig, damit ihre Erhaltung und dadurch das Wunder der

Errettung Daniels erst möglich werden konnte. Vgl. Anm. r. Jedes Wunder überhaupt aber wäre hier nicht minder zwecklos und gegen die göttliche Oekonomie gewesen, als die Wunder und Zeichen c. 3—5. Vgl. daselbst die besonderen Einleitungen.

VI. Es beliebte dem Darius über das Reich 2.
hundert und zwanzig Satrapen zu setzen, welche im
ganzen Reiche seyn sollten *a)*, und über dieselben drei 3.
Vorsteher, von welchen Daniel einer war, welchen
jene Satrapen Rechnung ablegen sollten, damit der
König keine Einbusse litte *b)*. Da übertraf dieser 4.

a) שפר קדם wie 3, 32. wofür 4, 24. שְׁפַר עַל.

b) ועלא מנהון (wie im Hebr. לְמַעְלָה 1 Mos. 22, 9. vgl. 5 Mos. 28, 43. Onk. Ps. 50, 4. Targ.) Man kann davor aus v. 2. wieder הקים ergänzen. — סרכין von סָרֵךְ oder סָרַךְ hat die allgemeine Bedeutung Vorsteher, Vorgesetzte, (Gr. Ven. ἐπιστάτας, Theod. τακτικούς, Cod. Chis. ἄνδρας ἡγουμένους u. s. f.) denn in den Targ. steht es für שׁוֹטְרִים vgl. Sprüchw. 6, 7. 5 Mos. 1, 15. 20, 5. 29, 10. 2 Mos. 5, 6. Es ist verwandt mit dem chald. סרכן, vom Mordechai, Esth. 8, 2. Targ., vom Joseph, 1 Mos. 41, 41. Targ. Jon. Gesenius im Lex. m. p. 723. lässt die Etymologie des Wortes unentschieden, neigt sich aber zu der Annahme, dass es entstanden sei aus dem pers. سر (שַׂר) und der Endung ךְ—, die die auch in גִּנְזַךְ erscheint (wie in אֵלָךְ, דֵּךְ), und wahrscheinlich pers. Ursprungs ist; die Sylbe ك ist eigentlich Suffix für die Demin.; die Deminutivbedeutung geht im Sprachgebrauche aber oft schon verloren; vgl. Gesenius im Lehrg. S. 517. und Pott etymol. Forschungen S. 104. Nach v. Bohlen, Symb. p. 26. wäre es das pers. سر گاه (ser-gâh) d. i. princeps dignitatis et officii; Rosenmüller im Comm. und Alterthumsk. I. 1. S. 383. meint, es sei abgekürzt aus سر كار (serkar) Oberaufseher. — טעמא giebt der Syr. gut durch ܚܘܫܒܢܐ d. i. Berechnung; (also: „dass sie ihnen Rechnung ablegen sollten).

Daniel die Vorsteher und Satrapen, alldieweil ein ausnehmender Geist in ihm war; und der König gedachte,
5. ihn zu setzen über das ganze Reich *c)*. Da suchten die Vorsteher und die Satrapen Vorwand zu finden wider Daniel von Seiten der Regierung; aber keinen Vorwand noch etwas Schlechtes konnten sie finden, alldieweil er treu war, und kein Fehler noch etwas
6. Schlechtes an ihm erfunden ward *d)*. Da sprachen

Vgl. Ephr. II. 87. E. ܚܘܫܒܢܐ ܡܢܝܢܐ ܕܟܘܟܒܐ „die Berechnung der Zahl der Sterne;" vgl. ebend. p. 10. B. Luc. 16, 2. Pesch. Hebr. 13, 17. Diesen drei Obersatrapen sollten die übrigen Satrapen Rechnung über den eingezogenen Tribut ablegen. — ומלכא לא־להוא נזק (נְזִק = נְזַק, vgl. zu 3, 6.). Pe. נְזִק, einen Schaden zufügen oder erleiden, ist in der h. Schrift *ἅπαξ λ.*, öfterer aber im Aph. Esr. 4, 13. 15. 22. (Hebr. Esth. 7, 4.). Wir übersetzen: „damit er nicht Schaden, d. h. Einbusse erleide" nämlich in seinen Einkünften durch Unterschleif. Gr. Ven.: *ὅ τε βασιλεὺς οὐκ εἴη ἐπηρεαζόμενος.*

c) דניאל דנה vgl. v. 29. Der Verf. spricht von dem Daniel, wie von einem Fremden. — רוח יתירא (vgl. 5, 12. 14.) ist nicht = רוח אלהין קדישין 5, 11.; richtig erklärt Polychronius: *Πνεῦμα μὲν οὖν ἐνταῦθα λέγει τὴν σύνεσιν αὐτὴν, καὶ τῶν λογισμῶν τῆς ψυχῆς τὸ κίνημα, καὶ τὴν περὶ τὰ πράγματα ἐντρέχειαν.* Das Eigenlob des Daniel, wenn er selbst der Verf. wäre, kann man unmöglich durch die Bemerkung des Ch. B. Michaelis, der auch Hävernick seine Zustimmung giebt, rechtfertigen wollen: Non sibi, sed Deo ipsi, hujus muneris datori, laudem tribuit, ut Davides Ps. 119, 98. 99. 100. Schon das דניאל דנה spricht dagegen. — עשת f. עֲשִׁת, vgl. Winer Gr. S. 35. LXX. *ἐβουλεύσατο καταστῆναι* Vulg. cogitabat, constituere eum.

d) Sie suchten die Amtstreue des Daniel zu verdächtigen, weil der König grade hierin ein grosses Vertrauen auf den Daniel setzte. — עִלָּה Gelegenheit = Vorwand zur Anklage, *πρόφασις;* vgl. im Arab. علّة, syr. ܥܠܬܐ, ܥܠܠܬܐ Ursache, Gelegenheit, Vorwand. Barhebr. chron. p. 480. von ܥܠܠ

diese Männer: Wir werden gegen diesen Daniel kei-
nen Vorwand finden, wenn wir [ihn] nicht finden im
Gesetze seines Gottes *e)*. Da stürmeten diese Vorste- 7.
her und Satrapen hinein zum Könige, und also spra-
chen sie zu ihm: König Darius, lebe ewiglich *f)*!

herbeiführen. 2) Gelegenheit darbieten. Ethp. ܐܬܥܠܠ sich entschuldigen = Vorwand suchen, vorschützen. Oberleitner Chrest. syr. p. 67. Alle Vss. sprechen übrigens für die Richtigkeit unserer Lesart und unpassend wäre es, mit Bertholdt עִלָּה (von עוֹל) = עוֹל lesen zu wollen. — מצד מלכותא Jos. Jachiades erklärt בהנהג המלכות „in der Verwaltung der Regierung."

e) Als sie ihm als Beamteten nichts anhaben konnten, sahen sie ein, dass sie einen andern Weg einschlagen müssten, um den Daniel zu stürzen. בדת אלהא Der strenge Gesetzeseifer Daniels konnte ihn am leichtesten zum Ungehorsam gegen den königlichen Befehl verleiten, wenn man ihm anmuthete, seiner Religion zuwiderzuhandeln. דת ist der Gottes- und Priesterherrschaft zufolge: Religionsgesetz, Religion 7, 25. Esr. 7, 12. 14. 21. 25. 26. So nennen die Rabbinen דת הנוצרים lex Nazarenorum die christliche Religion, דת הישמעאלים die mohammedanische Religion. Entsprechend im Hebr. ist חֹק, dagegen תּוֹרָה nicht Gesetz, sondern Belehrung, Jes. 2, 3. 8, 16. Sprüchw. 31, 26.

f) Es muss auffallen, dass die Satrapen hier alle beisammen sind, da ihr Beruf sie doch an ihre Provinzen hätte fesseln müssen. Der Verf. hat nicht für nöthig gehalten, diesen Widerspruch sich klar zu machen. Man hat zwar auch hier eine Lösung gefunden und angenommen, sie seien nach Babel gekommen, um die jährliche Rechnung über die Verwaltung ihrer Provinzen dem Rathe der drei Oberaufseher vorzulegen. Diese Vermuthung ist schon desshalb völlig nichtig und grundlos, weil es zur Zeit der Meder weder eine solche Satrapeneinrichtung, noch viel weniger aber drei Obersatrapen gab, diese also auch keine Rechnung abnehmen konnten. (Vgl. Einl. zu c. 5.) Wir treffen hier wieder auf dieselbe Eintönigkeit der Erfindung, die uns schon oft auffallend seyn musste; der Verf. lässt hier die Satrapen, wie c. 3. alle Grossen versammelt seyn, ohne aber

8. Es haben sich alle Vorsteher, des Reiches Vorgesetzte
und Satrapen, Räthe und Landpfleger berathschlaget,
eine königliche Satzung zu setzen und ein Verbot zu
stellen, dass, wer etwas bittet von irgend einem Gott
oder Menschen während dreissig Tagen, ausser von
dir, o König, in die Löwengrube geworfen werden
9. soll *g)*. Nun, o König, bestätige das Verbot, und

hier den Grund der Zusammenkunft anzugeben. — הַרְגִּשׁוּ (hebr. st. אַרְגִּשׁוּ). Aph. ארגיש ist eigtl. Geräusch, Lärm verursachen; dann: mit Tumult, lermend zusammen — oder herzulaufen. Ruth. 1, 19. Targ. וְאַרְגִּישׁוּ כָּל־יָתְבֵי קַרְתָּא עֲלֵיהוֹן.

g) Die Beamten gehen schnell an's Werk und lassen dem Könige nicht lange Zeit zum Nachdenken, als ob sie selbst fürchteten, er möchte anderen Sinnes werden und die Abgeschmaktheit des Gesetzes einsehen. *Οὐδένα χρόνον εἰς βουλὴν τῷ βασιλεῖ κατέλυπον· ἔδεισαν γάρ μὴ στέψεως καιρὸν δεδωκότες, διαμάρτουσι τοῦ σκοποῦ, τῆς ἀτοπίας τοῦ προταθέντος αὐτόθεν δεικνυμένης.* — סרכין ist hier nicht im allgemeinen Sinne genommen für Fürsten oder Vornehme überhaupt, wie Ch. B. Michaelis meinte, sondern eben dieselben sind gemeint, die v. 3. genannt wurden und von denen Daniel einer war. — לְקַיָּמָה קְיָם מַלְכָּא. Bei קים steht ein kleinerer Acc. dist. (Paschta) der das folgende מלכא davon trennt und sonach übersetzt Ch. B. Michaelis, und nach ihm Rosenmüller: ut stabiliat statutum rex et ut roboret (valide sanciat) interdictum. Allein man geht mit Recht von der Accentuation ab und zieht מלכא als Genitiv zu קְיָם, wofür v. 13. אֱסָר מַלְכָּא bürgt. Ueber die Form קְיָם vgl. zu c. 2, 16. Dass v. 9. מלכא Casus rect. ist, kann keinen Grund gegen diese Erklärung abgeben. Richtig Theod.: *στάσις βασιλικη*, Vulg.: decretum imperatorium; so auch דְּבַר מַלְכוּת Esth. 1, 19. 8, 8. ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܠܟܐ, ein königliches Edict (כתבא) oder Firman. Diese Satzung (Gebot) bestand nun darin, nur an den König Gebete zu richten; aber das Edict war zugleich ein Verbot, etwas von der Gottheit zu erflehen und dieses wird genannt אֱסָר wodurch man gebunden, gehindert wird, etwas zu thun, Verbot. אסר sowohl

zeichne eine Schrift auf, die nicht widerrufen werden
darf, nach dem Gesetze der Meder und Perser, welches
unveränderlich ist *h)*. Derohalben zeichnete der Kö- 10.
nig die Schrift und das Verbot auf *i)*.

binden als einschliessen (wie חבש binden, aber حبس einschliessen, einsperren) hat bei den Rabbinen die Bedeutung: verbieten, daher אסור, das Verbotene, Unerlaubte; den Gegensatz bildet התיר lösen f. erlauben, wie im Arab. حلّ lösen, im Intr. auch erlaubt seyn. Daher kommt es, dass binden und lösen f. verbinden und erlauben den Begriff der Herrschaft umschreibt, vgl. im Syr. ܐܣܪ ܘܫܪܐ Lorsbachs Archiv für die morgenl. Lit. I. S. 220., woraus Matth. 16, 19. zu erklären ist; und im Arab. steht die Redensart الحلّ والعقد, das Binden und Lösen (Knös hist. X. Vez. p. 69. Rinck, Abulf. tabulae quaed. ff. p. 159.) ebenso häufig als Bezeichnung der Herrschaft, wie der eigentliche الأمر والنهي das Befehlen und Verbieten, vgl. Montenabbi hinter Abulf. tab. Syr. p. 208. Das Bestätigen oder Sanctioniren dieses Verbotes wird genannt תקפה, welches in der Besiegelung des Edictes (כתבא v. 9.) mit dem Siegelringe des Königes bestand; dadurch wurde ein solcher grossherrlicher Firman unwiderruflich. Die Könige sollten durch diese Einrichtung gehindert werden, nach Willkühr die Gesetze zu ändern und den Gang der Gerechtigkeit aufzuhalten. — עד יומין Die Partikel עד bezeichnet auch die Fortdauer einer Handlung in dem Sinne von während, wie im Hebr. Richt. 3, 26. 3 Mos. 26, 18.; sie entspricht somit, von der Zeit stehend, dem griechischen ἕως, dum.

h) די לא להשניא. Der Inf. mit ל steht im Chald. oft blos mit einer Negation, ohne ein vorhergehendes Verbum in der Bedeutung: es ist nicht, darf nicht, es ist nicht erlaubt zu thun. Vgl. Targ. 1 Mos. 4, 8. Cohel. 4, 1. Jer. 7, 8. Winers chald. Gr. S. 99. Derselbe Fall findet besonders im späteren Hebraismus statt; vgl. Amos 6, 10. 2 Chron. 20, 6. Esth. 4, 2. Koh. 3, 14. Ewald, S. 621. f. Schon ist bemerkt (Anm. g.), dass die Edicte der (med.) persischen Könige unwiderruflich waren, selbt wider den Willen des Königes;

11. Daniel aber, sowie er erfahren, dass die Schrift
aufgezeichnet war, ging in sein Haus (er hatte aber
offene Fenster in seinem Obergemache gen Jerusalem),
und drei Mal an dem Tag knieete er auf seine Kniee,
und betete und lobpreisete vor seinem Gott, gleichwie
12. er gethan hatte vor diesem *k)*. Da stürmeten jene

der Verf. konnte diess aus Esth. 1, 19. 8, 8. wissen. — כְּדָת־מָדַי וּפָרַס (Var. כְּדָת מָדַי וּפָרַס). Das Gesetz der Meder und Perser wird bei den jüdischen Schriftstellern beständig gemeinschaftlich genannt; und zwar, wenn von der Zeit des vereinigten Reiches die Rede ist: „das Gesetz der Perser und Meder," denn obwohl die Perser nun eigentlich herrschendes Volk waren, so wurden doch die Meder als das erste im Range nach ihnen angesehen; von den Medern aber nahmen die Perser viele Lehren und Gebräuche auf. „Die Lehre der Mager, mit persischen Begriffen vermischt, heisst das Gesetz der Perser und Meder; und umfasste die Kenntniss aller der heiligen Gebräuche, Vorschriften und Gewohnheiten, die sich nicht nur unmittelbar auf die Verehrung der Götter, sondern auf das ganze Privatleben des Ormuzdieners bezogen; auf die Pflichten, die er als solcher zu beobachten hat, und die Strafen, die auf die Uebertretung derselben gesetzt sind; so wie die Mosaische Religion Alles dieses dem Jehovaverehrer vorschrieb." Heeren Ideen I. 1. S. 408. 456. f. דָּת ist aber hier das ganze Staatsgesetz, Recht; auch c. 3, 2. 3. (im Compos. דְּתָבַר). — עֲדָא vorübergehen ist hier s. v. a. vergehen (abrogata est lex).

i) כְּתָבָא וֶאֱסָרָא Die Cop. ו reihet den Zusatz, wie *καὶ*, näherbestimmend und erklärend an, vgl. dazu die Anm. zu c. 4, 10. und Jer. 36, 27. מִלַּיָּא וּפִתְגָמַיָּא.

k) Daniel bleibt unerschrocken seiner frommen Gewohnheit treu, um zu zeigen, dass er das Gebot des Königes verachte und Gott mehr fürchte als die Menschen, ja, als er von dem Gesetze vernommen, liegt er um so inbrünstiger dem Gebete ob. *Κάλλιστα ἔφη τὸ ἡνίκα ἔγνω· ἐνεδείξατο γὰρ ὡς πλείονι τῇ περὶ τὴν προσευχὴν προσοχῇ τοῦ νόμου τεθέντος ἐχρήσατο· ὡς γὰρ ἀγῶνος κειμένου, ἢ τῆς εἰς θεὸν ἔχεσθαι εὐσεβείας, ἢ τὸν ἀνθρώπινον φόβον ἔμπροσθεν θεῖναι τῆς περὶ τὸ καλὸν ἐμμελείας, ἐπέτεινε τὴν σπουδήν· ἄμεινον εἶναι κρίνων τὸ μετ' εὐσεβείας ἀποθανεῖν, ἢ παρανό-*

μως ζῆν. Er sucht vorsätzlich die Gefahr, und sein Benehmen ist aus demselben Gesichtspunkte wie das seiner drei Gefährten c. 3. anzusehn. — וכוין פתיחן לה Fenster (כַּו [= hebr. קַו] von כוה entspricht ganz dem hebr. חַלּוֹן von חלל) waren bei den Hebräern durch Gitter חֲרַכִּים (Hohesl. 2, 9.) oder Jalousieen (אֶשְׁנָב, אֲרֻבָּה) verschlossen, welche vor der zum besseren Verschluss und Lichtzugang erst nach innen erweiterten Oeffnung angebracht und in Wohngemächern zum Aufschlagen eingerichtet waren; solche sind hier unter den „offenen Fenstern" zu verstehen. Dagegen werden Ez. 40, 6. חַלּוֹנוֹת אֲטֻמוֹת festvermachte Fenster erwähnt, deren Gitter nicht zum Aufschlagen, sondern, weil eben jenes Bedürfniss weg fiel, gleich in die Wand festgemacht waren. Vgl. Winer Realwörterb. I. S. 431. Die Fenster sind hier geöffnet, um einen freieren Blick nach der Gegend Jerusalems hinaus zu gewinnen, wodurch es aber eben möglich wurde, den Betenden zu beobachten. — עִלִּית (= hebr. עֲלִיָּה, מַעֲלָה, ar. عِلِّيَّة oder عُلِّيَّة) bei den Griechen ὑπερῷον, ὑπερώϊον, oder ἀνώγεον (ἀνώγαιον, ἀνώγεων, ἀνάγαιον) Marc. 14, 15., ist das Obergemach, das im obersten Stockwerk lag und vom Hause selbst abgesondert war, wohl gar noch über's Dach hervorragte, und alsdann ein besonderes Dach, auch Geländer hatte, wie aus der Geschichte Ahasjas erhellet, welcher sich darauf stützte und einen gefährlichen Fall that (2 Kön. 1, 2.). Man zog sich dahin zurück, wollte man ungestört seyn; David weinte im Obergemache um Absolons Tod (2 Sam. 19, 1.), Elias betet dort um des Knaben Leben (1 Kön. 17, 20.) und häufig ist es die Stätte des Gebetes, Tob. 3, 12. f. Jud. 8, 5. f. Apostelg. 1, 13. 10, 9. Vgl. Warnekros Entwurf der hebr. Alterthümer, v. Hoffmann S. 68. Faber Archäologie der Hebräer, I. S. 442. — נגד ירושלם Die Sitte nach dem Heiligthume hin zu beten, findet sich schon bei David Ps. 5, 8. 28, 2., von dorther, wo Gott in besonderer Gnadengegenwart thront, flehte man Hilfe, Ps. 20, 3. Später richtete man das Gesicht nach dem heiligen Tempelberge 2 Chron. 6, 34. 3 Esr. 4, 58., und die Vorstellung bestand, dass Jehova dort das Gebet am liebsten annehme; daher bezeichnet 2 Chron. 29, 6. das Abwenden des Gesichts von Gottes Wohnung überhaupt Abtrünnigkeit und Abfall, 2 Chron. 29, 6. Diese

Richtung beim Gebet empfiehlt auch Salomo 1 Kön. 8, 33. 35. 38. 44. 48. in einem Gebete, das ihm der Erzähler in den Mund legt, doch weisen unleugbar viele Andeutungen diesen Abschnitt in die Zeit des Exils. Uebrigens findet sich diese Sitte nicht bloss bei den Mohammedanern welche nach der Gegend von Mekka allenthalben, wo sie sich befinden, beim Gebete das Antlitz wenden, und bei den ältesten Christen welche nach Osten zu das Gebet richteten (Origen. hom. 5. in Num; Opp. II. p. 284.), sondern auch bei den alten Bekennern des Ormuzd, wie Ezech. 8, 16., wo von Götzendienern die Rede ist, die betend ihr Antlitz der Sonne zukehren und Mungopark fand sie sogar bei den Negern in Afrika. Rosenmüller. A. u. N. Morgenl. IV., S. 361. Man kann also nicht mit Bertholdt behaupten wollen, dieser Gebrauch sei erst nach dem Exil aufgekommen. Vgl. Hengstenberg, S. 138. f. Wenn Bertholdt ferner einwendet, „diese Sitte habe jedenfalls zu Daniels Zeit nicht in Anwendung kommen können, weil der Tempel, um welches willen man diese Stellung einnahm, in Schutt lag und Gott aus dem heiligen Lande gewichen war,“ so kann man darauf antworten, dass die Tempelstätte den Juden immer heilig und Zion fort und fort als der Mittelpunkt der Theokratie blieb. Vgl. Hengstenberg, S. 141. So heisst es wirklich Ps. 14., der aller Wahrscheinlichkeit nach im Zeitalter des Exils abgefasst ist, und zwar kurze Zeit ehe Cyrus die Erlaubniss zur Rückkehr gab, v. 7., (wo von der Befreiung und Rückkehr des Volkes im eigentlichen Sinne, nicht etwa von der Heimkehr einzelner, zerstreuter Juden die Rede ist): „O käm' aus Zion Heil über Israel; führet Jehova zurück die Gefangenschaft seines Volkes, dann frohlockt Jacob!“ Ps. 74. darf man nicht vergleichen, da er sich auf die Einnahme der Stadt und des Tempels durch Antiochus Epiphanes bezieht. Nach v. 8. sind die מוֹעֲדֵי אֵל im Lande verbrannt; unter diesen sind aber nur die Synagogen zu verstehen. — וְזִמְנִין תְּלָתָא וגו׳ drei Male, dreimal (three times). Das dreimalige tägliche Beten, Morgens um die 3. Stunde (9 Uhr) Apostelg. 2, 15. (zur Zeit des Morgenopfers im Tempel), Mittags um die 6. Stunde (12 U.) Apostelg. 10, 9. und Nachmittags um die 9. St. (3 U.) zur Zeit des Abendopfers (Dan. 9, 21. Jos. Ant. 14, 4. 3.) Apostelg. 3, 1. vgl. 10, 30. (vgl. Schöttgen hor. hebr. I. 418. sq.) ward nach jüdischer Ueberlieferung auf die Männer der grossen Synagoge, die nicht später als 240 bis 220 J. v. Chr. geblüht haben kann,

Männer heran, und fanden Daniel bittend und flehend
vor seinem Gott *l)*. Alsdann naheten sie, und spra- 13.
chen vor dem Könige über das königliche Verbot:
Hast du nicht ein Verbot erlassen, dass, wer etwas
bitte von irgend einem Gott oder Menschen während
dreissig Tagen, ausser von dir, o König, in die Löwen-
grube geworfen werden soll? Es antwortete der König
und sprach: Solches ist fest nach dem Gesetze der
Meder und Perser, welches unveränderlich *m)*. Als- 14.

zurückgeführt. Vgl. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 33. 366. Zu dieser Zeitbestimmung ward man durch Ps. 55, 18. veranlasst, wo es heisst: „Abends, Morgens und Mittags klag' und seufz' ich." — בָּרֵךְ עַל בְּ׳ (Part. Peal) Aa. Codd. הֲוָה בָרֵךְ oder הוּא בְ׳. Dagegen 2 Codd. de Ross. v. 15. הוּא. Man betete entweder kniebeugend (1 Kön. 8, 54. 2 Chron. 6, 13. Esr. 9, 5. Ps. 22, 30. Luc. 22, 41. Apostelg. 9, 40. Ephes. 3, 14.) oder mit dem Körper zur Erde niedergeworfen (Neh. 8, 6. Jud. 9, 1.) oder stehend, (Hiob 30, 20. 1 Sam. 1, 16. u. öfter), daher bei den Rabbinen der solenne Ausdruck עָמַד בִּתְפִלָּה, wie im Arab. أَقَامَ ٱلصَّلَوٰة. Vgl. Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (1833.) S. 87. Ueber den Werth des Gebetes s. Cramer Moral der Apokr. in Keil und Tzschirners Analeckten, II. 83., Selig, der Jude Th. 1. S. 76. ff. Buxtorf, floril. p. 280. — מִן קַדְמַת דְּנָה a priore tempore hujus (rei) = antehac. Das Pron. dem. hat einen st. constr. vor sich, steht also ganz wie אַחֲרֵי דְנָה 2, 29. 45.

l) הַרְגִּשׁוּ Sie stürmten alle heran, um ihn auf der That zu ertappen und durch ihr einstimmiges Zeugniss jeden Einwand des Königes zum Schweigen zu bringen. Nur etwa den Sinn drücken die Vss. aus: LXX ἐτήρησαν, Theod. παρετήρησαν, Syr. ܪܓܫܘ, Vulg. curiosius inquirentes; ganz unangemessen ist die Meinung von Bertholdt und Dereser sie hätten הַשְׁחִירוּ oder הַצְפּוּ oder נַטַּרוּ gelesen und eine dieser Lesarten sei hier aufzunehmen. — מִתְחַנַּן (f. מִתְחַנֵּן) Winer, S. 36.

m). בָּארַיִן וגו Die Worte welche die Ankläger reden, erinnern an c. 3., 8. ff. — אָמְרִין עַל אמר. Die Praepos.

dann antworteten sie und sprachen vor dem Könige:
Daniel einer von den Söhnen der Gefangenschaft von
Juda, hat nicht auf dich geachtet, o König, noch auf
das Verbot, welches du erlassen, und drei Mal des
15. Tages betet er sein Gebet *n)*. Da das der König ge-
hört hatte, ward er sehr bekümmert bei sich und er
setzte seine Sorge auf den Daniel, ihn zu retten, und
bis zum Untergange der Sonne gab er sich Mühe, ihn
16. zu erlösen *o)*. Alsdann stürmeten jene Männer hinein
zum Könige und sprachen zum Könige: Wisse, o Kö-
nig, dass die Meder und Perser ein Gesetz haben, dass
kein Verbot noch Satzung, welche der König festge-
17. setzt, darf geändert werden *p)*. Alsdann befahl der
König und man brachte den Daniel und warf ihn in
die Löwengrube. Es hob der König an, und sprach
zu Daniel: Dein Gott, dem du dienest ohne Unterlass,
18. der errette dich *q)*! Und es ward ein Stein gebracht,

על (über, in Betreff) steht metaphysisch bei den Vbb. des Redens, indem der Gegenstand gleichsam der Grund des Gespräches ist. — הלא אסר וגו. Sie gehen listig zu Werke. *Τῇ ἴσῃ καὶ νῦν κέχρηνται κακουργίᾳ· πρὸ μὲν γὰρ τȣ̃ δόγματος ȣ̓͂τοι ἤρξαντο τοῦ γεγενημένου· ἐνταῦθα δὲ κρύψαντες τῶν γραμμάτων τὴν αἰτίαν, αὐτῷ τῷ βασιλεῖ καθαρὰν περιάπτουσι τοῦ νόμȣ τὴν διαγόρευσιν.* Polychronius. Auf הלא wird eine bejahende Antwort erwartet. — יציבא מלתא 3. 24. —

n) לא שם עליך טעם 3, 13.

o) באש עלוהי, vgl. Gen. 21, 11. Targ. und רַע עָלַי Kohel. 2, 17. — על דניאל שם בל Vgl. שׂוּם לֵב עַל Hiob. 1, 8. oder mit אֶל 2 Mos. 9, 21., mit לְ 1 Sam. 9, 20. — מֶעָל = hebr. מָבוֹא. — אִשְׁתַּדַּר = rabbin. אִשְׁתַּדֵּל.

p) Als der König zaudert, wird er noch einmal an das Gesetz gemahnt.

q) אמר ו׳ Vgl. zu 5, 29. — הוא ישיזבנך fassen richtig, wie man auch aus v. 21. (היכל וגו) ersieht, de Wette, Rosenmüller und Hävernick optativisch; so geziemt es dem betrübten Könige zu reden.

und auf die Oeffnung der Grube gelegt, und der König versiegelte denselben mit seinem Siegel und dem Siegel seiner Gewaltigen, damit der Anschlag auf den Daniel nicht vereitelt werde *r)*.

r) היתית s. zu 3, 13. — שׂמת Praeterit. aus dem Part. Paul שׂוּם (f. שׂים 6, 27. 5, 20.); dasselbe im Hebr. 2 Sam. 13, 32.: שׂוּמה im K'ri, wo C'tib שִׂימָה. Der Name der Löwengrube führt schon darauf, dass der Verf. sich dieselbe wie eine Cisterne gedacht habe, welche 1 Mos. 27, 30. גוב heisst und eben diess führt uns zu der sicheren Annahme, dass er bei dem Steine der auf die Oeffnung der Grube gelegt wurde, an den Stein gedacht habe, wie man ihn auf die trichterförmig ausgehauenen Cisternen legte. Vgl. für Sache und Ausdruck: 1 Mos. 29, 3. גללו את־האבן מעל פי הבאר, vgl. v. 8. 10. 2 Mos. 21, 33. 34. Aus der Gestalt der Cisternen erhellet aber, dass man nicht mit Hengstenberg S. 46. an einen grossen platten Stein zu denken habe, welcher, wie bei den Gräbern, zur Thür diente. Dass nun aber in solchem, mit einem Stein zugedeckten Loche, mögen wir uns den Stein als einen solchen, wie er über Cisternen gewälzt wurde, oder als einen Grabstein denken, die Löwen, über die doch kein Engel wachte (v. 23.), nicht hätten ausdauern können, bedarf keines Beweises; die Parallele in Josephs Geschichte (1 Mos. 37, 24.) zeigt aber, dass der Verf. diese auch hier wieder nachahmen wollte, darum liess er den Daniel in eine Cisterne werfen und um das Wunder der Errettung noch zu erhöhen, machte er sie zu einem Löwenbehälter, und um jenes noch mehr zu steigern, wälzt man sogar noch einen Stein darauf und um das Wunder unleugbar zu machen, drückt man noch ein Siegel darauf. Von einer wirklichen Löwengrube findet sich in vorliegender Stelle wenigstens keine genaue Vorstellung. Höst Nachrichten von Maroko und Fes (auch im Auszuge in Jahns Archäologie II. 2. S. 355. f. und vollständig in Rosenmüllers A. u. N. Morgenl. IV., S. 359.) beschreibt sie also: „Die Löwengrube besteht in einem grossen vierwinklichen Loche in der Erde, welches durch eine Scheidewand in zwei Gemächer getheilt ist. Diese Wand hat eine Thüre, welche von oben auf und zugemacht werden kann. Die Wärter der Löwen (gemeinhin Juden) werfen in die eine Abtheilung Futter und locken hiedurch die Löwen dahin, machen dann die Thüre von oben zu und reinigen

hierauf die andere Abtheilung. Es ist alles unter freiem Himmel und nur mit einer Mauer umgeben, über welche man in die Grube hinabsehen kann. Der Kaiser lässt bisweilen Menschen hineinwerfen." — וחתמה בעזקתה Das geschieht als eine Sicherungsmaasregel, vgl. Matth. 27, 66. Am allgemeinsten scheint der Gebrauch Siegelringe zu tragen bei den Babyloniern gewesen zu seyn, wo nach Herodots Bericht jeder einen solchen Siegelring trug, Herod. 1, 195. Wahrscheinlich erlernten die Perser und Meder, bei denen auch die Griffe der Dolche und Säbel, die Armbänder und Ketten, die Kleider, selbst das Geschirr der Pferde damit besetzt war (Arrian VI. 29.), diese Sitte von den Babyloniern. In Siegelringen waren Namen, Sentenzen (2 Tim. 2, 19. Ez. 28, 12.) oder Bildnisse (Polyb. 15, 31.) eingegraben. Vgl. noch Warnekros Entwurf der hebr. Alterthümer, von Hoffmann S. 496. Die Alten versiegeln häufig was wir zu verschliessen pflegen. (Matth. 27, 66.) Lipsius ad Tacit. Ann. 2, 2. Daher im Hebr. חתם versiegeln, i. Piel. verschliessen und im Aethiop. und Samarit. חתם verschliessen. Arab. ختم IV. verriegeln. עִזְקָא, syr. ܥܙܩܬ, ܥܙܩܬܐ ist der Siegelring oder das Siegel selbst, das dem Stein eingegraben ist, von ܥܙܩ d. i. (in harten Stoff oder Boden) eingraben, daher Jes, 5, 2. עִזֵּק umgraben. — וּבְעִזְקָת Den Sing. drücken alle Vss. aus, aa. Codd. falsch den Plur. עִזְקָת. — די לא תשנא צבו בדניאל „damit nicht der Anschlag auf den Daniel vereitelt werde." צְבוּ Wille ist s. v. a. Entschluss, Vorhaben, Anschlag, zu dieser Auffassung berechtigt uns c. 4, 14. שְׁאֵלָה (das. Anm. r.), auch חֵפֶץ Koh. 3, 1. ist: Vorhaben. ב steht oft mit dem Gegenstande, worin oder worauf das Denken, Empfinden, Wollen ruht; also s. v. a. hinsichtlich, auf. Aa. wie Lud. de Dieu, Gesenius, de Wette, Rosenmüller fassen צבו zu matt im Sinne vom syr. ܨܒܘ f. Sache Angelegenheit. So schon Theodot. ὅπως μὴ ἀλλοιωθῇ πρᾶγμα ἐν τῷ Δανιήλ. Vulg. ne quid fieret contra Danielem. Ephraem und Hieronymus sind der Meinung, der König habe die Grube versiegeln lassen, damit die Grossen den Daniel in der Nacht nicht heimlich tödten und dann im Volke aussprengen möchten, er sei ein Opfer der Löwen geworden.

Sodann ging der König in seinen Palast, und übernachtete fastend, und Beischläferinnen liess er nicht hineinführen zu sich und sein Schlaf floh ihn *s)*. 19.

s) Vgl. über היכל Hitzig der Prophet Jesaia, S. 61. — בת טות Die Worte werden richtig schon von Ephraem erklärt: ܕܫܟܒ ܣܡܟܘܬܐ incoenatus dormivit; s. mein Liber de Ephr. Syri arte herm. p. 234. Theodot. ἐκοιμήθη ἄδειπνος Vulg. incoenatus pernoctavit und ebenso Abulphar. Hist. Dynast. p. 81., wo Daniels Geschichte erzählt wird: وبات طاويا. Ein Schol. im Cod. Ambros. (zum Text ܒܬ ܛܘܝܐ) ܣܡܟܘܬܐ ܕܠܐ ܒܬ und er übernachtete ohne Mahlzeit (Ephr. I. 489. E. ܐܣܡܟܘܬܐ). בות steht in den Targum oft f. לין. In טְוָת ist der adverbielle Begriff festgehalten und die Form (von טוה, طوى) findet sich auch im dichterischen Ausdruck, wo die chald. Aussprache a für o beibehalten ist, im Hebr. Vgl. קְצָת, מְנָת, כְּנָת, צְפַת. Ewald, S. 434. — Unter דחון verstehen die Juden (Saadias) musikalische Instrumente, indem sie das Wort als Transposition von חֶדְוָן (gaudia) fassen. Aa. nehmen es: instrumenta, pulsatitia, κρουστα, von דחה; allein die aufgefasste Bedeutung widerspricht dem Worte, denn דחה und נדח ist vielmehr stossen, umstossen (zu Falle bringen,) impellere cum disjectione, nach Schultens zu Hiob p. 1101. Lud. de Dieu, Rosenmüller und Aa. vergleichen das arab. دخان fumus, daher suffitus, suffimenta, da Räucherwerk im Morgenlande an der Tafel angezündet wird; allein noch besser geben Bertholdt, Gesenius, Winer, de Wette, Hävernick dem Worte die Bedeutung: Beischläferinnen. דחוה ist gemeine Benennung einer לְחֵנָה. So wird auch im Arab. دَحَا und دَحَا vom Beischlafe gebraucht, wie andere Vbb. die ein Stossen bezeichnen. Die Vss. haben hier bloss gerathen, indem sie alle Speisen übersetzen, Theodot. ἐδέσματα, Syr. ܡܐܟܘܠܬܐ, Vulg. cibus; Gr. Ven.: τραπέζαν und auch Jarchi in der Mischna übersetzt Tisch; in dieser Bedeutung soll das Wort דָּחוֹן, Pl. דְּחוֹנוֹת nach Buxtorf f. 524. zwar bei den Rabbinen

20. Alsdann stand der König mit der Morgenröthe auf,
mit dem Morgenlicht, und ging in Eile zu der Löwen-
21. grube *t)*. Und als er sich der Grube nahete, rief er
nach Daniel mit betrübter Stimme; es hob der König
an, und sprach zu Daniel: Daniel, Diener des leben-
digen Gottes! hat dein Gott, dem du dienest ohne
Unterlass, vermocht dich zu retten von den Löwen *u)*?

vorkommen, doch bringt er keine Stelle dafür bei und die Etymologie ist völlig undeutlich. — ושנתה נדת עלוהי vgl. Esth. 6, 1.: נַדְּדָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ und c. 2, 1. Anm. d. Hier hat LXX noch den aus v. 23. geflossenen Zusatz: *Τότε ὁ θεὸς τῦ Δανιὴλ πρόνοιας ποιύμενος αὐτῦ ἀπέκλεισε τὰ στόματα τῶν λεόντων, καὶ ὐ παρηνώχλησαν τῷ Δανιήλ.* Theodot.: *καὶ ἔκλεισεν ὁ θεὸς τὰ στόματα τῶν λεόντων, καὶ ὐ παρηνώχλησαν τῷ Δανιήλ.* —

t) בשפרפרא יקום בנגהא Ganz falsch und unnöthig behauptet Berth. die Worte stünden für בנגהת שפרפרא יקום. Es findet sich שפרפרא f. Morgenröthe (שַׁחַר) auch im Targ. zu Jes. 58, 8.; so im Syr. ܨܦܪܐ, im Arab. سَفَرَ vom Aufstrahlen der Morgenröthe. Die jüdischen Grammatiker haben nicht selten Nomina der Form קטלטל verkannt und fälschlich in zwei Worte getrennt; so hier und Jes. 2, 20.: לַחְפֹּר פֵּרוֹת f. לַחֲפַרְפֵּרוֹת. 61, 3. פְּקַח־קוֹחַ. Jer. 46, 20. יְפֵה־פִיָּה. — נגהה bedeutet gradezu wie das Hebr. נגה Sprüchw. 4, 18. Jes. 62, 1. die Morgenröthe, die strahlende Morgensonne, (vgl. ܢܘܓܗܐ). Theodot. *τὸ πρωῒ ἐν τῷ φωτί.* Abgeschmackt erklärt Theodoret: bei Licht, als ob er noch Licht anzünden musste!

u) וכמקרבה Der Inf. (מִקְרַב) ist hier als Nomen gebraucht und hat das Suff. Nom. bei sich. Aa. Codd. und Edd. וּבְ׳ wo bestimmter der Zeitpunkt angezeigt wird, in den die Handlung fiel; doch unnöthig. Aa. MSS. וּכְמִקְרְבֵיהּ. — בקל עצב. Einzig richtig Vulg. voce lacrymabili, Gr. Ven. *φωνῇ ἀλγεινᾷ,* Jos. Jachiades בקול מר; vgl. Esth. 4, 1. לדניאל זעק gehört zusammen. — אֲמַר f. אָמַר, vgl. 2, 47. עבד אלהא חיא Der Verf. vergisst, dass er einen Heiden

Drauf Daniel, mit dem Könige redete er: O König, 22.
lebe ewiglich *v)*! Mein Gott hat seinen Engel gesandt, 23.
und den Rachen der Löwen verschlossen, dass sie mich
nicht verletzten, alldieweil vor ihm Unschuld erfunden
ist an mir, und auch vor dir, o König, habe ich kein
Verbrechen gethan *w)*. Da ward der König sehr froh 24.
bei sich, und befahl, Daniel herauszuziehen aus der
Grube; und Daniel ward herausgezogen aus der Grube,
und es fand sich keine Verletzung an ihm, weil er
seinem Gott vertrauet hatte *x)*. Und der König befahl 25.
und man brachte jene Männer, welche Daniel angegeben, und warf sie in die Löwengrube, sie, ihre Kinder und ihre Weiber; und sie kamen nicht auf den Grund der Grube, so bemächtigten sich ihrer die Löwen, und zermalmeten all ihre Gebeine *y)*.

reden lässt; ein solcher konnte auch den Gott, den er nicht selbst, sondern Daniel verehrte, nicht so benennen. Vgl. אלהים חיים 1 Sam. 17, 26. Baumgarten-Crusius Bibl. Theol. S. 192. — היכל Als er ihn angerufen hatte (לדניאל זעק), empfing er ein Zeichen des Lebens von ihm, nun ruft er noch zweifelnd und verwundert aus: Hat er dich vermocht zu retten? Selbst gegen die Sprache nimmt Bertholdt das ה nicht zweifelnd und meint, er habe in gewisser Zuversicht gerufen.

v) עם מלכא מלל er redete mit ihm, führte eine Unterhaltung mit ihm.

w) ואף קדמיך = ואף בעיניך. Die Partikel אף enthält auch hier, wie im Hebr., eine Steigerung, des Sinnes: Auch selbst nach deinem, als des kurzsichtigen und befangenen Menschen Urtheil, im Gegensatz zu Gott, vor dem Alles Licht.

x) שגיא טאב עלוהי Das Suff. geht nicht auf Daniel, auf den es Theodot. und Vulg. beziehen, sondern auf den König: valde bonum fuit apud se = valde laetus fuit. Esth. 8, 5. Das Subj. מלכא steht wieder absolute, von seinem Praedicate getrennt, voran; vgl. 2, 32. Der Gegensatz ist v. 15. שגיא באש עלוהי. — טאב wie im Syr. [illegible] fröhlich seyn. So auch im Hebr. טוב 1 Sam. 25, 36. 2 Sam. 13, 28. Esth. 1, 10. — להנסקה. Die Bezeichnung des Objects fehlt.

26. Alsdann schrieb Darius, der König, an alle Völ-
ker, Nationen und Zungen, welche auf dem ganzen
27. Erdboden wohneten: Heil euch in Fülle *z)*! Von mir
ergehet Befehl, dass man in der ganzen Herrschaft
meines Reiches den Gott Daniels verehre und fürchte;
denn er ist der lebendige Gott, der ewig bestehet, und
dessen Reich nicht zerstöret wird, und dessen Herr-
28. schaft währet bis ans Ende *a)*; der da erlöset und

y) אכל קרצי די. S. zu 3, 8. — ולא מטו־עד די Der Sinn ist: Bevor sie noch auf den Boden der Grube gelangt, waren sie schon ein Opfer der Löwen geworden. Die plötzlich wach gewordene Gier der Löwen wird anschaulich geschildert und durch diesen Umstand das Wunder erhöht. Sprachlich ist zu merken, dass in der inneren Verbindung des Satzes der Vordersatz mit ולא angeknüpft und der Nachsatz mit der Zeitpartikel angereihet wird. Vgl. ähnlich 1 Kön. 10, 7. Lev. 22, 4. — שְׁלִטוּ f. שְׁלִטוּ, 2, 19. 3, 8. 6, 13. שלט mit folg. בְּ wie 3, 31. f. — הַדִּקוּ f. אַדִּקוּ. Alle Angehörigen, um des von Einem begangenen Verbrechens willen, zu tödten, war eine verbreitete, barbarische Sitte des Alterthums, die auch bei den Persern bestand. Ammian. Marc. Lib. XXIII. c. 6. §. 81.: Leges apud eos impendio formidatae: inter quas, diritate exsuperant latae contra ingratos et desertores, et abominandae aliae, per quas ob noxam unius omnis propinquitas perit. Curt VI, 11. erzählt von den Macedoniern: lege cautum erat, ut propinqui eorum, qui regi insidiati erant, cum ipsis occiderentur. Brissonius, de regno Pers. p. 591. Trotz des Mosaischen Gesetzes dagegen (Deut. 24, 16.) finden wir, aus Unkenntniss desselben, diese Barbarei noch Jos. 7, 24. 25. 2 Sam. 21, 5. f.

z) כתב hier absolute, er schrieb, d. i. er erliess ein Edict. Esth. 8, 5. 9.

a) מן קדמי שים טעם 3, 29. — בכל שלטן מלכותי Gewöhnlich fasst man diese Worte als weitere Umschreibung: „in der ganzen Herrschaft meines Reiches." So Theodot. ἐν πάσῃ ἀρχῇ τῆς βασιλείας. Vulg. in universo imperio et regno meo. Gesenius, Winer, de Wette. Vgl. 4, 19. Dagegen nimmt Bertholdt es für Statthalterschaft, Provinz, Satrapie, (v. 2.) = κυρεία 1 Macc. 8, 24., vgl. κυρεύειν

errettet, und Zeichen und Wunder thut im Himmel und auf Erden; der Daniel erlöset hat aus der Hand der Löwen.

Dieser Daniel nun war mächtig unter der Regie- 29
rung des Darius und unter der Regierung Coresch, des Persers *b)*.

Statthalter seyn, 1 Macc. 7, 8. Syr. ܡܫܠܛܢܘܬܐ praefectura. — די להון זאעין ודחלין מן קדם, vgl. 5, 19. — ומלכותה די־לא תתחבל, 2 Codd. Kenn. lassen די aus, aber s. Winer Chald. Gr. S. 93. 5. vgl. 7, 14. — עד סופא Unter dem Ausdruck: „Ende," „bis auf das Ende" versteht der Verf. immer „das Ende der vormessianischen Zeit;" vgl. Anm. zu c. 8, 17.; wenn dieses gekommen, empfängt der Messias auf ewig die Herrschaft (שָׁלְטָן), c. 7, 14. Es erhellet, dass hier nicht Worte aus dem Edikte eines heidnischen Königes vorliegen können. עד סופא ist also s. v. a. לְקֵץ 12, 13. Wie Hävernick z. u. St. behaupten kann, „dass עד סופא gleich עד עולם in Ewigkeit, immer sei, wisse jeder Anfänger" ist unbegreiflich.

b) דניאל דנה, vgl. v. 3. 6., und zu 2, 18. — הצלח 3, 30. — Der Name כּוֹרֶשׁ, *Κῦρος*, bedeutet nach einstimmigen Berichten (Ctes. ap. Plut. in Ataxerxe, Op. I. p. 1012) Sonne, von khûr. = Sanscr. sûrja (sol) und der Endsylbe שׁ__ wie in דָּרְיָוֶשׁ. Abulfeda (ann. mosl. p. 66. 68.) giebt den noch immer vorkommenden Namen خورشيد (khorschid) an, den er durch شعاع الشمس splendor solis erklärt, und mit Dschemschid = splendor lunae zusammenhält. Der Name خسرو (khosrû) kann mit *Κῦρος*, כורש nicht identisch seyn, da in letzterem schlechterdings kein s vor dem r etymologisch angenommen werden kann. Aus diesem Grunde, bemerkt Pott, etymol. Forschungen, S. LXV. ist auch Kusruesh von Grotefend in Heerens Ideen I. S. 643. entweder falsch gelesen, oder nicht der Name Cyrus. Einige Vermuthungen über den Namen Chosrû bringt Pott a. a. O. bei. Des Cyrus früherer Name soll nach Strabo 15, 13. *Ἀγραδάτης* gewesen seyn. Manche, so Hitzig zu Jes. 44, 28., S. 515., leugnen diess und erklären den Namen: a monte datus (Sanscr. Egeredâtô, vgl. v. Boh-

len Comm. de or. l. Z. p. 49.); der Name soll nur dem Flusse Cyrus in Georgien und Armenien angehört haben und von Strabo fälschlich auf den König Cyrus übertragen seyn. Allein wahrscheinlicher ist Agradates (خورداد) s. v. a. Sonnengegeben und zuerst wirklich der Name des jungen Cyrus gewesen, denn auch Herodot 1, 114. sagt ausdrücklich, er habe früher einen anderen Namen gehabt; ferner heisst auch ein Engel so; der Namenswechsel der Fürsten in Asien ist zudem sehr häufig und Flüsse sind nicht selten nach Herrschern benannt worden, z. B. Cyrus, Ochus, Cambyses, welche nach Pott a. a. O. p. XLIX. nicht sowohl Fürstennamen selbst, als vielmehr Adjectivbildungen (vgl. das Semitische: *Νααρ-μάλχας* d. i. *βασίλειος πόταμος* in Babylonien) zu seyn scheinen. Der Name *Κῦρος* (Sonne) würde sonach als eine Art Apotheose erscheinen.

Capitel VII.

Gesicht von den vier Thieren und dem Reiche des Messias.

Daniel wird im ersten Jahre des Belschazar im Traume an das Weltmeer entrückt; vier Winde schlagen das Meer und da steigen vier furchtbare Thiergestalten aus dem Meere auf, welche dann in bestimmter Abfolge geschildert werden. Zumal das vierte Thier, das zehn Hörner hat, aus denen ein eilftes Horn aufwächst, das Lästerworte gegen den Höchsten ausstösst, zieht seine Aufmerksamkeit auf sich; er sieht wie drei Hörner zunächst vor ihm ausfallen (v. 8. 20.) und wie es Krieg mit den Heiligen des Höchsten, d. h. den Juden, führt (v. 21.); da eröffnet sich plötzlich eine Gerichtsscene im Himmel, Gott selbst, sammt seinem Engelrathe, sitzt zu Gerichte, das vierte Thier wird des Unterganges schuldig befunden und alsobald die Strafe an ihm vollzogen. Nun hebt das Messiasreich an, der Messias selbst erscheint und ihm wird das Reich, welches ewig bestehen soll, übergeben. — Einer der Engel, welche den Thron Gottes umstehen, giebt dem Seher, auf seine Bitte, die Deutung des wunderbaren Gesichts. Er berichtet ihm in der Kürze, dass die vier Thiere vier Könige oder Königreiche symbolisiren sollen und dass die letzte Erscheinung des Menschensohnes (des Messias) besage, dass die Juden, wenn jene Reiche untergegangen, durch und mit ihm ewig herrschen würden. Mit dieser Antwort beruhigt sich der Seher aber nicht, sondern bittet um genauere Auskunft über das vierte Thier, die zehn Hörner und das kleine Horn.

Darauf meldet der Engel, das vierte Thier bedeute ein Reich, das furchtbarer sei als alle vorigen, die 10 Hörner bedeuten ebensoviel Könige, das nachschiessende Horn aber sei ein eilfter König, welcher 3 Könige stürzen, gegen den Höchsten sich auflehnen, dessen fromme Verehrer verfolgen und darauf denken werde, den ganzen Religionscultus Jehova's abzuschaffen. In seine Hand würden die Juden eine Frist von 3½ Jahren gegeben seyn; dann aber werde das Gericht hereinbrechen, dem Tyrannen ein Ende gemacht, die Herrschaft der Welt aber im Besitze der Juden seyn.

Die Weissagung wird nicht allein bis auf den Tod des Antiochus Epiphanes, dessen Verfahren gegen die Verehrer Jehova's v. 21. 25. geschildert ist, herabgeführt v. 11. 26., sondern es wird auch verkündigt, dann werde das Messiasreich anheben. v. 27. vgl. 13. 14. Diese Verse sind ohne Zweifel das Prophetische dieses Aufsatzes, alles übrige dient nur, theils um einen Uebergang auf die Weissagung des Messiasreiches zu bilden, theils um diese zu bewahrheiten, weil es solches verkündete, was schon in der Zeit hervor getreten war. Bertholdt (S. 435) schwankt bei der Zeitbestimmung der Abfassung, ob dieser Abschnitt noch zur Zeit des Epiphanes, oder seines Sohnes Antiochus Eupator abgefasst sei, doch giebt er zu v. 26. der letzteren Ansicht den Vorzug, weil er dort schon den wirklich erfolgten Tod des Antiochus Epiphanes angedeutet hat, dass der Abschnitt in die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Antiochus Ep. falle, dafür müssen auch wir uns entscheiden. S. Anm. z. zu v. 25. Bertholdt S. 426. nimmt hier wieder einen von dem Verf. des zweiten Cap. ganz verschiedenen Schriftsteller an; der unsrige soll in Palästina gelebt haben, jener in Babylon (S. 76.), der unsrige habe jenen Aufsatz nur parodirt; auch meint er in sprachlicher Beziehung eine Verschiedenheit zu entdecken, nämlich in

dem häufigen Gebrauch des הוה הוית vgl. S. 447. Anm. 3.. Allein s. die Anm. zu v. 2. Die Identität des Verf. legt sich schon in Vergleich mit c. 2. vgl. c. 8. vollständig zu Tage; auch im Einzelnen lässt sie sich genügend nachweisen; v. 1. scheinet den Aufsatz c. 5. vorauszusetzen und Sprache sowohl als Darstellung kommen mit den übrigen Abschnitten durchaus überein.

VII. *a)* Im ersten Jahr Belschazars, des Kö- 1.
niges von Babel, schauete Daniel einen Traum und

a) Mit c. 7. hebt nun der zweite, oder reinprophetische Theil an. Die äussere Einkleidung und Anlage solcher prophetischen Orakel in symbolischer Form (worüber zu vergleichen Eichhorn Einl. IV. S. 474. und in seinem Comment. in Apoc.) ist verschieden. Bald, und dann hat die dichtende Phantasie den freiesten Spielraum, sieht sich der Seher im wachen, aber ekstatischen Zustande in den Himmel versetzt, um hier die Geheimnisse der Zukunft enthüllt zu schauen; so in der Apokalypse des Johannes und in der Himmelfahrt des Jesaja. Hierin zeigt sich aber die späteste Prophetensitte und sie konnte erst entstehn, als man allmälig das irdische Jerusalem mit seinem Tempel für den Typus der himmlischen Wohnung Gottes zu halten begann, auf Grund von Jes. c. 6. und anderen Schriftstellen, als man also schon ein bestimmtes Bild vom Himmel in sich trug und die Volksmeinung um sich gegriffen hatte, dass alle einzelnen Schicksale der Menschen, ehe sie noch auf Erden hervorgetreten und sich entwickeln könnten, schon im Himmel vorgebildet würden und schon in Gestalt und Form hervorträten. Auch frühere Propheten empfangen ihre Visionen schon im ekstatischen, wachenden Zustande (ἐν πνεύματι), aber alles geht auf der Erde vor, so Dan. c. 8. und 10.; oder sie empfangen ihre Visionen im Traume, so Dan. c. 7. vgl. v. 1. 2. 13. 4 Esr. 11, 1. 13, 1. und werden selbst in den Himmel entrückt, wo die Visionen vor ihrem Auge vorüberziehn, aber nur im Traume, nicht in der Ekstase wie in der Apokalypse und der Himmelfahrt Jesajas. Auffallend ist in unserem Abschnitte, dass dieser Traum in seiner Anlage ganz den Visionen gleicht, welche die Propheten sonst in der Ekstase erhalten.

Gesichte seines Hauptes auf seinem Lager. Alsdann schrieb er den Traum auf; die Hauptsache erzählte
2. er *b)*. Daniel hob an und erzählte:

b) בשנת חדה לבלאשצר. C. 5. war schon ein Ereigniss aus dem letzten Jahre des Belschazar erzählt und c. 6. standen wir schon in der Zeit der medischen Regierung. Hier geht er nun in das erste Jahr des Belschazar zurück, wie c. 8, 1. in das dritte, weil der rein prophetische Theil der Sammlung beginnt. Hieronymus: In superioribus ordo sequitur historiae, quid sub Nabuchodonosor, et Balthasar, et Dario sive Cyro mirabilium signorum acciderit; in his vero narrantur somnia, quae singulis visa sunt temporibus. Er folgt aber darin, dass er überall den bestimmten Zeitpunkt der empfangenen Offenbarung angiebt der Sitte alter Propheten, die dadurch ihren Weissagungen desto grösseres Vertrauen verschaffen wollten. Vgl. Offenb. 1, 9. — דניאל Er spricht hier vom Daniel in der dritten Person, doch v. 28. in der ersten. — Die Worte וחזוי ראשה על משכבה ziehen wir noch zu חלם חזה. Vgl. darüber zu 2, 28. 4, 2. 10. 7, 15. — באדין, als er nämlich vom Traume erwacht war. — חלמא כתב. Wir treffen hier auf eine Nachahmung alter Prophetensitte. Der Zweck die Orakel aufzuschreiben und auf einer Tafel (Jes. 30, 8.), wie es scheint, öffentlich, mit Beiziehung von Zeugen, auszustellen, ging darauf hinaus, durch das niedergeschriebene Orakel den Propheten nach der Erfüllung desselben zu rechtfertigen. Ein solcher Befehl, das Orakel aufzuschreiben, ergeht an den Jesaias c. 8, 1. vgl. v. 16. 30, 8; an den Habakuk 2, 2. An andern Stellen wird den Propheten auch geboten, das Aufgeschriebene zu versiegeln, vgl. Dan. 8, 26. und das. die Anm. 12, 4. Ein ausdrückliches Zeugniss „gleichzeitiger Aufzeichnung des Inhaltes“ sollen diese Worte allerdings nach dem Sinne des Verfassers abgeben. כתב ist hier aufschreiben, wie im Hebr. כתב 4 Mos. 33, 2. Richt. 8, 14. — ראש מלין אמר „Die Summe der (gesehenen) Dinge erzählte er.“ Zuvörderst bemerken wir, dass מלה f. Ding, Sache zu nehmen ist, wie c. 2, 15., denn in den Visionen kommt es nicht sowohl auf die gesprochenen Worte, als vielmehr auf die vorgebildeten Thatsachen an. Vgl. zu v. 28. אמר sagen steht auch von dem was man schriftlich sagt, woraus Luc. 1, 63. zu erklären ist, daher: erzählen. Man könnte die Worte nun übersetzen:

Alle (gesehenen) Dinge d. h. den ganzen Vorgang erzählte er; denn ראשׁ steht auch für Summe, Inbegriff, so theils im eigentlichen Sinne, in der Formel נָשָׂא ראשׁ die Summe aufnehmen, vom Census, auch 3 Mos. 5, 24. f. Capital, dann aber auch metaphorisch f. Gesammtinhalt, Inbegriff, so Ps. 119, 160. ראשׁ דְּבָרְךָ die Summe deiner Worte, s. v. a. כָּל־דְּבָרְךָ alle deine Worte. Allein besser nimmt man ראשׁ Summe hier in dem Sinne von Hauptinhalt, diess ist nicht allein der Sprache nicht zuwider, denn ראשׁ steht schon an sich f. das Hauptsächliche, Wichtigste, sondern dafür spricht auch die Anlage des Orakels. Er will nicht alles, sondern nur den Hauptinhalt des Traumes aufschreiben, wie aus v. 4. 9. 11. erhellet, wo er mehrere Umstände, die er doch nach den übrigen Worten in der Vision geschauet haben muss, unberührt lässt. Dass er aber bemerkt, er wolle nur den Hauptinhalt aufschreiben, ist ein Kunstgriff, um die Zeit des Antiochus Epiphanes und ihn selbst, nicht noch näher bezeichnen zu müssen. Es ist nämlich ein characteristisches Merkmal der späteren symbolischen Orakel, welche vorzüglich gegen einen Tyrannen gerichtet sind und denen eine paränetische Tendenz eigen ist, wie Daniel, Henoch und Apokalypse, dass sie mit Fleiss bei Schilderung dieser Tyrannen, welche sie bekämpfen, so dunkel und räthselhaft, als möglich zu bleiben suchen und nur so viel geben, als genügend ist, um dem einsichtsvollen, mit den Zeitereignissen bekannten Leser klar zu seyn. Vgl. Ewald, Commentarius in Apoc. p. 9. und 10. So übersetzte nun auch die LXX welche חלמא כתב ראשׁ מלין verbinden und אמר auslassen: ἔγραψεν εἰς κεφάλαια, er schrieb den Traum den Hauptsachen (dem Hauptinhalte) der Worte nach auf; denn κεφάλαια steht wohl nicht für κεφαλίδες (volumina) wie Rosenmüller annimmt, sondern es steht hier in übertragenem Sinne wie in der Formel: ἐν κεφαλαίῳ, summatim, (Κεφάλαιον steht aber auch, wie ראשׁ, für Summe, Capital, Apostelg. 22, 28.). Bürgschaft für diese Erklärung der LXX giebt auch die Vulg., welche die Worte in doppelter Uebersetzung hat: brevi sermone comprehendit summatimque perstringens ait; auch wohl die Peschito deren Worte ܪܺܝܫ ܡܶܠ̈ܘܗܝ ܐܶܡܰܪ. Gabriel Sionita übersetzt: summam sermonum suorum exposuit.

Ich schauete in meinem Gesichte bei Nacht und siehe, die vier Winde des Himmels brachen los auf das
3. grosse Meer *c)*. Und vier grosse Thiere stiegen her-

c) אֲמַר Hebr. für אֱמַר. — חזה הוית וארו Darauf, dass sich dieser Ausdruck so oft in dieser Vision wiederholt, kann man nicht auf einen verschiedenen Sprachgebrauch im Vergleich zu den übrigen Abschnitten und somit auf einen verschiedenen Verfasser mit B e r t h o l d t schliessen. Die Vision bedingte diese wiederholte Formel, vgl. Anm. w. zu 2, 31. S. 77. — חָזֵי׳ עִם לֵילְיָא, vgl. über עִם zu 3, 33. — וארו וגו׳ Die v i e r Winde des Himmels stürzen sich auf das Meer und regen es auf. In diesem Aufruhr und dieser allgemeinen Empörung des Elementes steigen vier Ungeheuer daraus hervor, gleichsam vom Meer, das in Wehen liegt, geboren, d. h. ohne Bild: vier grosse, furchtbare Reiche erheben sich aus der heidnischen Völkermenge. Unter den ארבע רוחי שמיא verstehen alle alten Uebss. und die meisten älteren und neueren Ausleger die v i e r W i n d e d e s H i m m e l s, mit gleichem Recht wie Jer. 49, 36. Ez. 37, 9. auch hier, wegen c. 8, 8. Der Zahl nach sind ihrer v i e r wegen der vier Himmelsgegenden (vgl. τέσσαρες γωνίας τῆς γῆς Offenb. 7, 1.) und hier besonders passend wegen der Vierzahl der Ungeheuer. Der Ausdruck fällt anderswo zusammen mit dem von Jesaias 11, 12. gebrauchten v o n d e n v i e r S ä u m e n (כַּנְפוֹת) d e r E r d e, wofür der Chald. am a. a. O. „v o n d e n v i e r W i n d e n“ setzt. Ganz unpassend denken andere hier an l u f t i g e G e i s t e r, E n g e l, wofür רוחות Zach. 6, 5. (auch nach Offenb. 7, 1.) gebraucht zu seyn scheint; daher verstehen H i e r o n y m u s und P o l y c h r o n i u s hier die vier Schutzengel der Völker und Andere finden hier die um vieles spätere Idee, die sich selbst in der Apokalypse noch nicht zeigt, von den Vorstehern oder Beherrschern der Winde. — Die folgenden Worte מגיחן וגו׳ fasst man am besten: „sie brachen los auf das grosse Meer,“ so C h r. B. M i c h a e l i s, B e r t h o l d t, D e r e s e r und Aa.; schon L X X. ἐνέπεσον εἰς, T h e o d o t. προσέβαλον εἰς. Das ל steht in seiner ersten Bedeutung, wonach es die Bewegung nach einem Orte zu ausdrückt. Man muss dabei hinzudenken: „und erregten das Meer, brachten es in Aufruhr.“ Aehnlich steht Hiob 40, 23. גוּח vom Hervorbrechen und Ueberströmen des Wassers, wie [illegible] bei

Ephraem S. I. 295. A. vgl. den tropischen Gebrauch in Aph. II. 122. F. Anderswo steht גיח vom Hervorbrechen des Kindes aus dem Mutterleibe, so Hi. 38, 8. und ܓܚ Ephraem S. I. 63. D. Die Vulg. dagegen minder gut: pugnabant in mari, man denkt dann bei אגיח hinzu קרבא, eigtl.: den Kampf ausbrechen lassen, d. h. kämpfen, daher auch simpl. אגיח f. kämpfen. Vgl. Buxtorf f. 402.; auch Gesenius (Lex. man. und Thes. p. 281.) fasst die Worte gut: prorumpebant venti, quasi ad pugnam; die Winde streiten gleichsam mit den Wogen und kämpfen dem Meere die Ungeheuer ab. Zu dem Bilde kann man vergleichen Ovid. Trist. I. 2. 25. ff. und Virg. Aen. I. 82. ff.

— — Ac venti velut agmine facto
Qua data porta ruunt, et terras turbine perflant.
Incubuere mari, totumque a sedibus imis
Una Eurus Notusque ruunt, creberque procellis
Africus, et vastos volvunt ad littora fluctus. —

ימא רבא ohne Bild: der Ocean, das Meltmeer, welches die bekannte Welt, auf der die Weltmonarchieen sich erheben, umgiebt. Bertholdt und Aa. verstehen in zu engem Sinne das mittelländische Meer (was 4 Mos. 34, 6. הים הגדול, vgl. 5 Mos. 11. 24.). Er sieht sich also an den Rand des Weltoceans versetzt, wie 8, 2. nach Susan, um dort die Vision zu empfangen. Das grosse Meer ist nun aber nicht sowohl Symbol der Zeit, wie 1 Mos. 41, 1., als vielmehr der heidnischen Welt und Völkermenge, daher Ephraem richtig erklärt ܝܡܐ ܕܝܢ ܥܠܡܐ ܗܘ „das Meer aber ist die (heidnische) Welt.“ Der Verf. selbst erklärt es auch v. 17. durch אַרְעָא und c. 8, 22. heisst es von den vier Reichen welche aus der macedonisch-griechischen Monarchie sich erhoben יעמדנה מלכיות מגוי. In der Bildersprache der Visionen, oder der prophetischen Symbolik wird Meer oder Gewässer sehr häufig von grossen feindlichen Völkerschaften gesagt. Der Ursprung des Bildes ist nicht schwer aufzufinden. Sehr häufig nämlich vergleichen die Dichter und Propheten das ein Land überziehende Heer mit daherströmenden, grollenden und überfluthenden Wogen und Strömen, welche das Land bedecken. Jer. 46, 7. 8. 47, 2. Jes. 8, 7. 8. 17, 12. 59, 19. vgl. 28, 15. Dan. 11, 10. 40. Apoc. 13, 1.; auch bei arab. Dichtern

vor aus dem Meere, verschieden eines von dem an-
4. dern *d*). Das erste war wie eine Löwin und hatte

findet sich dieselbe Vergleichung. S. Ibn Abuscherifi specim. ed. Lemming. p. 22. Daher werden Nah. 2, 9. zahlreiche Völker, welche sich über die Länder gleichsam ergiessen, gradezu Gewässer genannt und Ninive wird daselbst, vgl. Jer. 51, 13., wegen der zahlreichen Heiden die dort wohnen, mit einem Wasserteich oder Wasserbehälter verglichen; und grosse heidnische Völker werden auch anderswo geradezu Meer genannt, Apoc. 17, 1. vgl. v. 15. 4 Esr. 11, 1. vgl. 13, 51., wo das römische Weltreich unter dem Bilde eines Adlers dem Meere entsteigt. So besonders auch bei den späteren Juden. S. Stellen aus den Rabbinen gesammelt bei Wettstein zu Apoc. 17, 15. Nach Eisenmenger entd. Judenthum, I. S. 771. nennen die Juden die Christenheit יָם.

d) Der Verf. stellt hier sogleich ein Gesammtbild der vier Thiere, welche Symbole sind von grossen Reichen, auf, obgleich er sie nachher einzeln vorführt und dann immer eines dem andern folgt und in des Vorgängers Stelle tritt, v. 5. 6. 7.; wie c. 2. die Abfolge der Reiche angedeutet wird durch die immer tiefere Stelle an dem menschlichen Körper, dessen einzelne Glieder die Reiche symbolisiren. So tritt in der Offenb. 8, 2. nach Lösung des letzten oder siebenten Siegels der Inhalt desselben in der Siebenzahl der posaunenblasenden Engel auf einmal hervor obgleich diese erst später v. 7 ff. einzeln und in bestimmter Abfolge erscheinen. — Unter dem Bilde von vier grossen Thieren (חֵיוָן רַבְרְבָן) werden hier aber mächtige heidnische und zugleich kriegerische, feindliche Reiche repräsentirt. Dieses Symbol ist schon den alten hebräischen Dichtern geläufig. So steht Ps. 68, 31. das Thier im Schilfe (der Drache oder das Krokodill) f. Aegypten, wie Ezech. 29, 3. 32, 2. der Leviathan im Nil, wofür Ph. 74, 13 im Plur.: die Drachen oder Häupter Leviathans; auch Jes. 27, 1. heisst es, Gott strafe „den Leviathan, die flüchtige Schlange, und den Leviathan, die gewundene Schlange, und tödtet das Ungeheuer im Meer;“ unter den drei daselbst bezeichneten Thieren sind aber grosse Reiche, wahrscheinlich Babel, Medien und Aegypten verstanden. So finden wir auch auf Münzen oft Thiere als Sinnbilder von Ländern. Wollten nun spätere Propheten, welche ihre Orakel in Visionen einkleiden, grosse zusammengesetzte, oder combinirte Reiche

Adlersflügel; ich schauete, bis dass ihr die Flügel ausgerissen wurden, und es erhob sich von der Erde, und stand auf Füssen, wie ein Mensch, und eines Menschen
Herz ward ihm gegeben *e)*. Und siehe, ein anderes 5.

symbolisiren, so nahmen sie dazu nicht einfache, sondern vielgestaltige, monströse Thiergestalten, an denen sie verschiedene Sinnbilder und Abzeichen der Kraft und Stärke, von andern Thieren hergenommen, anbrachten. In dieser Gestalt erscheinen nun zuerst bei Daniel v. 3—12, vgl. 8, 5—9. die Thiere (mit Ausnahme der Bärin), als Symbole der Weltmonarchieen. Nachgeahmt ist unsere Stelle (besonders v. 7.) in der Offenb. 13, 1., wo das Thier das römische Weltreich sammt seinen Kaisern symbolisirt, und auch 4 Esr. c. 11 und 12. wo ein Adler mit 12 Flügeln und 3 Häuptern erscheint. Vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenb. Joh. (1832), S. 92. 93. 112. — Die Ungeheuer steigen aus dem Meer (מן ימא) auf, weil man sich die Abgründe des Meeres als Behausungen furchtbarer Thiergestalten dachte, vgl. Jes. 27, 1. und die oben angeführten Schriftstellen. Das Symbol wird gut durch Polychronius erklärt: *τὸ δὲ, ἀνέβαινον ἐκ τῆς θαλάσσης (λέγει), ἵνα εἴπῃ ἐν τῷ βίῳ ἐδείκνυντο.* — שנין דא מן־דא Sie waren von einander verschieden, indem ein Thier furchtbarer als das andere, d. h. ein Reich gewaltiger war, als das andere. Polychronius: *Μεγάλα δὲ (λέγει), ἵνα δείξῃ ὡς ἑκάστη βασιλεία φοβερά τίς ἦν, αὐτὴ καθ᾽ ἑαυτὴν ἐξεταζομένη· ἠλαττοῦτο δὲ ἑκάστη τῆς ἑτέρας κατά τι· τοῦτο γὰρ μηνύει τὸ διαφέροντα ἀλλήλων· ἵνα εἴπῃ, ἑκάστου μὲν θηρίου ὄψις ἦν καταπληκτική· οὐ μὴν ἅπαντα ὅμοιον εἶχε τὸν φόβον.*

e) Die Thiere treten nun einzeln hervor; ein jedes der drei ersten gleicht im Ganzen einem bestimmten Thiere und hat dann wieder seine eigenthümlichen characteristischen Merkmale. Ohne Zweifel ist die Wahl der Thiere nicht zufällig; es soll vielmehr etwas bestimmtes dadurch von den Reichen ausgesagt werden, so auch durch die einzelnen Merkmale, nämlich im Allgemeinen ihre Furchtbarkeit. Nur muss man in der Deutung nicht zu weit gehen; auch darf man hier eben so wenig wie c. 2. annehmen, dass er, um eine Rangfolge, oder das grössere Verhältniss der Kraft anzudeuten, vom Löwen hier beginne, wie c. 2. vom goldenen Haupt, und dann zu minder edlen Thieren herabsteige, wie Ephraem und Polychronius auch hier

Thier, das zweite, gleich einer Bärin, und nach der einen Seite stand sie, und drei Rippen hatte sie in

wollen; denn dem widerspricht ja schon, dass das Reich Alexanders bei weitem mächtiger war als je das babylonisch-chaldäische Reich; sondern er stellt das babylonische Reich desshalb unter dem Bilde eines Löwen dar, insofern dieser das erste Thier der Würdefolge nach im Thierreiche ist und nur die Folge der Reiche und zwar nur die allmälige Abfolge derselben soll darunter recht eigentlich angedeutet werden. So bemerkt trefflich Theodoret: ἐνταῦθα τῶν θηρίων τὸ κράτιστον ἐπὶ τῆς πρώτης τέθεικε βασιλείας, ἐκ ἰσχὺν αὐτῇ πλείονα προσμαρτυρῶν, ἀλλ' ὡς πρώτην τιμιωτέραν ἀποφαίνων. Wir sehen die Thiere, da sie als höchstgrausame und furchtbare erscheinen sollen, als weibliche, also Löwin, Bärin (ursa), Pardel geschildert. Wie der Pardel aber um vieles blutdürstiger ist als der Panther, so übertreffen überhaupt die weiblichen Raubthiere die männlichen weit an Blutgier und Kraft. Daher wird 1 Mos. 49, 9., wo eine dreifache Steigerung Statt findet, der Stamm Juda in seiner mächtigsten und furchtbarsten Stärke mit einer Löwin verglichen. So übersetzen auch Theodotion und Hieron. אריה durch ὡσεὶ λέαινα und leaena, obwohl דב als männlich (ἄρκος, ursus). Zudem pflegen schon die alten Hebräer Länder und Reiche als weiblich darzustellen, ja selbst unter dem Bilde eines Weibes. Ewald, Comm. in Apoc. p. 214. — In der Peschito, wie sie in den Pariser und Londoner Polyglotten abgedruckt ist, finden sich zu Anfang der Vv. 4—8. kleine Glossen, welche die Reiche vom Babylonischen, Medischen, Persischen, Macedonischen und Antiochus richtig auslegen; mit Recht hat sie Lee aus seiner Ausgabe entfernt, obwohl sie sich auch in zwei alten Codd. in der Ambros. Bibliothek zu Mailand vorfinden, denn es ist nicht zu verkennen, dass die Einschaltungen aus den in der syrischen orthodoxen Kirche viel bewunderten und benutzten Commentarien Ephraem des Syrers geflossen sind. Auch im Cod. Chisian. der LXX werden die einzelnen Symbole auf das babylonische, medopersische, macedonisch-griechische Reich und das des Antichrists bezogen, doch ward diese Erklärung wohl aus dem Theodoret, oder anderen griechischen Vätern hineingetragen. — קדמיתא כאריה Das erste (Thier war) wie eine Löwin. Das babylonisch-chaldäische Reich ist symbolisirt.

Löwen sind oft ein Bild der Stärke und Heldenkraft, 1 Mos. 49, 9. Ps. 7, 3. 22, 22. 57, 4. 58. 7, 74, 4. 1 Sam. 17, 37. Hiob 4, 8. Jer. 4, 7. 49, 19. Joel 1, 6. Als Beiname eines Helden steht Jes. 29, 2. 2 Sam. 23, 20. אריאל Löwe Gottes, أسد الله, welchen Beinamen Muhammed seinem Oheim Hamzah gab. Abulf. ann. mosl. I., p. 96. In der Hamasa (s. Michaelis: Arab. Chrestomathie, d. Ausg. von Bernstein S. 53.) heisst es: شددنا شدة الليث غدا والليث غضبان wir haben sie verwüstet gleich Löwen, und zwar gleich wüthenden Löwen. Vgl. Gesenius z. Jesaias, I. 851. Credner, der Prophet Joel, S. 109. f. — וגפין די־נשר לה Nicht der Uebermuth des babylonischen Reiches soll dadurch bezeichnet werden, wie Hieronymus will, oder die Herrschermacht, wie Theodoret meint, sondern die Schnelligkeit der Eroberungen. So wird der siegreiche Eroberer Cyrus, wegen seiner Schnelligkeit und als Verderber ein Adler (עיט, eigtl. Raubvogel überhaupt) bei Jes. 46, 11. genannt. Adler sind überhaupt oft Bild der Schnelle. Jer. 4, 13. 48, 40. 49, 22. Klagl. 4, 19. Ez. 17, 3. 12. vgl. Obadj. 4. Hab. 1, 8. — Solche Ungeheuer mit Flügeln finden sich auch auf babylonischen Bildwerken. Münter Relig. der Bab. S. 98. 139. — חזה הוית Polychronius: *Θαυμάζων φησὶν ἀτενὲς ἑώρων πρὸς τὸ θηρίον.* עד די (2, 9.) Er sieht nämlich alle Ereignisse die das Thier betreffen, von seinem Aufsteigen bis zu seinem Falle an sich vorübergehen. Da er nur die Hauptsache aufschreiben will (v. 1.), so erwähnt er nicht weiter was in jener Zeitfrist vorgefallen ist. In den folgenden Worten wird die allmälig immer mehr sinkende Macht des babylonischen Reiches unter seinen schwachen Nachfolgern durch ein kühnes Bild geschildert. Der Löwe mit Adlerflügeln, als Symbol der furchtbaren Kraft und Schnelligkeit, wird in den gewöhnlichen Zustand, wie er einem Menschen eigen ist, herabsinken. Seine Flügel werden ausgerissen und er stehet dann nur auf Füssen, einem Menschen gleich, also an die Stelle der Schnelligkeit der Bewegungen, gleich den Flügeln eines Adlers, tritt die Langsamkeit womit menschliche Füsse einhergehn. Vgl. zu dem Bilde Cicero Ep. ad Attic. L. IV. Ep. 2.: Qui mihi pennas inciderant, nolunt easdem renasci. Es wird seine Kraft gebrochen und zum gewöhnlichen Menschenreiche wird es werden, sowohl äusserlich, als innerlich; auch seine innere Kraft wird umgewandelt werden,

das drücken noch vornämlich die Worte aus: ולבב אנש יהיב לה welche besagen: „er wird gewöhnliche Menschenart annehmen,“ wie es im Gegensatze von Nebukadnezar c. 4, 13. hiess: „ein Thierherz soll ihm gegeben werden“ d. h. er wird verwildern auf thierische Weise. אנוש steht aber für homo vulgaris, vgl. Gesenius zu Jes. 8, 1. I. S. 325. Ueber die Pluralbedeutung der Dualform רַגְלַיִן vgl. zu 2, 34. S. 80. Die gegebene Erklärung findet sich ausser bei Ch. B. Michaelis und Hävernick, schon bei Hieronymus: Babylonii homines et humilis fragilisque naturae se esse intellexerunt; ferner bei Polychronius: *Λέοντος μὲν ἴδιον τὸ κράτος, ἀνθρώπου δὲ τό μὴ φέρειν ὁρμὴν τοῦ θηρίϛ· ἡνίκα μὲν οὖν ἐκράτουν βαβυλώνιοι, ἦσαν τοῖς ὑποτεταγμένοις φοβεροί· δειλοὶ δὲ κατέστησαν, εἰς μήδους τῆς ἀρχῆς μεταστάσης κατὰ θεοῦ πρόνοιαν.* Auch Theodoret stimmt ihr bei, irret aber wenn er die Worte ונטילת מן ארעא erklärt: *βασιλεύειν ἐπαύσατο;* wie auch Hieronymus: subverso videlicet impio Chaldaeorum regno, denn das babylonische Reich wird hier, wenn auch in geschwächtem Zustande, doch noch als bestehend gedacht; jene Worte sollen nur die Umwandelung in einen Menschen verdeutlichen. Bertholdt nimmt an, der Verf. habe mit den beiden letzten Versgliedern nur andeuten wollen, dass unter diesem ersten Thiere und den drei folgenden menschliche Reiche symbolisirt seyen. Allein 1) sieht man schon aus der ganzen Anlage und v. 6. (ושלטן יהיב לה), dass diese Worte noch nothwendig zur Vervollständigung des Symboles dienen und nicht bloss für den Leser dastehen können, wie Offenb. 9, 7. die Notiz, dass die Heuschrecken Menschengesichter hätten, um anzudeuten, dass Menschen darunter zu verstehen sind. Man sieht aber auch 2) gar nicht ein, wie dasjenige, was für dieses erste Thier gültig wäre, auch auf das Folgende herübergenommen werden dürfte, da diese Befugniss gar nicht gegeben ist. Endlich 3) aber, bedarf es für den Leser, wenn er einmal weiss, dass unter den Thieren Reiche zu verstehen sind, — und das wird ja im Folgenden ausdrücklich gesagt, — gar keiner Andeutung, dass es menschliche Reiche seyn. Welche andere Reiche könnten denn gemeint seyn? Ganz anders verhält sich die Sache v. 8. mit den Augen auf dem Horne; dort ist eine persönliche Deutung nöthig (vgl. Offenb. a. a. O.), welche man hier nicht annehmen kann. Vgl. S. 89. — Zu על רגלין הקימת vgl. 2 Kön. 13, 21. וַיָּקָם עַל־רַגְלָיו und damit Offenb. 11, 11.

ihrem Rachen, zwischen ihren Zähnen. Und also
wurde zu ihr gesagt: Auf! Friss viel Fleisch *f*)! Nach 6.

f) Das zweite Thier symbolisirt, wie c. 2, 32. die Brust und Arme von Silber am Koloss, Medien. So auch hier, freilich inconsequent (vgl. S. 90.) Polychronius, wenn er sagt: *δειλοὶ δὲ (οἱ Χαλδαιοι) κατέστησαν εἰς μήδους τῆς ἀρχῆς μεταστάσης.* Dieses Thier gleicht aber einer Bärin in Bezug auf seine Gefrässigkeit. — Durch ארו wird hingedeutet auf den neuen Gegenstand und die Aufmerksamkeit darauf wird erregt. Vgl. v. 6. 7. 8. 13. und 2, 31. — Die gewöhnliche Lesart unserer Ausgaben: וּלְשְׂטַר־חַד הֳקִימַת. Man erklärt zwar שְׂטַר durch מֶמְשָׁלָה und übersetzt: und es richtete (das Thier) eine Herrschaft auf, wo dann das Adjectiv חַד־ unbestimmt zu fassen wäre: allein gegen diese Lesart spricht, dass sich שְׂטַר sonst nie vorfindet und dass der Verf. völlig aus dem Bilde gefallen seyn würde; auch scheint sie entstanden zu seyn, weil man die schwerere Lesart nicht verstand. Man könnte nun lesen וּלְשְׂטַר חַד הֲקִימַת oder הֳקִימַת, הֳקְמַת, wie in der Quartausg. von Bomberg, v. J. 1525, ohne Jod, wie auch die gewöhnliche Masora; in welchem Falle man aber nicht mit Abenesra bei Buxtorf, Lex. Chald. Talm. f. 1997. Hiphil in passivem Sinne nehmen darf (!), sondern übersetzen müsste: es (das Thier) erhob eine Seite. Allein höchstwahrscheinlich gehört diese Punktation des Verbi noch zu der falschen Lesart שְׂטַר und man lese daher וְלִשְׂטַר חַד הֳקִימַת. Diese Lesart wird auch durch den Gebrauch der Passivformen in der Nähe (s. besonders v. 4.) begünstigt, von allen Verss. wird sie ausgedrückt, הֳקִימַת findet sich in der Ausgabe des Menasse Ben Israel, Amsterdam v. J. 1635 und nach des Coccejus Lex. s. v. קוּם Zeugniss in einem Cod. zu Leiden; שׂטר־ bieten aber 26 Codd. und viele Edd., so wie auch Saadias und Abenesra, welche es durch das targumistische סְטַר, wie sogar hier 11 Codd. bei Kennik. und de Rossi lesen, oder durch das hebr. צַד erklären. Die Worte sind von älteren und neueren Erklärern höchst verschieden gedeutet worden. Die alten hebräischen Ausleger fassten, wie Hieronymus meldet, לִשְׂטַר durch: zur Seite d. h. abgesondert (seorsim), vgl. im syr. ܠܣܛܪ und ܒܣܛܪ. Der Sinn soll dann seyn: dieses Reich

habe sich immer fern gehalten von den Juden und nichts Grausames gegen sie unternommen. Daher auch Grotius: stetit seorsim sc. a Judea, cui nihil nocuit. Ephraem Syr., und ähnlich Theodoret, meint, das Thier stehe nach einer Seite hingeneigt, weil das medische Reich sich in seinen natürlichen Gränzen gehalten und nicht wie Nebukadnezars Reich über die ganze Erde geherrscht habe. Ch. B. Michaelis, dem wieder Rosenmüller folgt, erklärt: es stand nach einer Seite näml. bei dem Löwen zu, d. h.: diese Reiche lagen beide nach einer Himmelsgegend gen Osten zu; J. D. Michaelis nimmt an, die Worte: „es stand auf eine Seite hängend“ erklärten sich daraus, dass dieses Reich aus zwei sehr ungleichen Theilen, dem überaus mächtigen medischen und dem viel kleineren persischen zusammengesetzt war. Alle diese Erklärungen widersprechen dem Sinne der Stelle gradezu und erweisen sich zum Theil schon dadurch als nichtig, dass sie auf der Annahme beruhen, das zweite Reich sei das medo-persische Nach Bertholdt, dem Hävernick folgt, wäre der Sinn: es erhob sich, zum Angriff fertig, nach einer Seite (nämlich der hinteren) zu, d. h. es stand auf seinen Hinterfüssen, wie ein Bär beim Angriff zu thun pflegt. Die grösseste Stärke des Bären beruht in den Vorderfüssen, welche mit grossen Klauen versehen sind. Vgl. Bochart Hieroz. I. p. 808. Apoc. 13, 2. Allein nach dieser Erklärung wäre das Thier als ganz aufgerichtet zu denken, (nur höher mit dem vorderen Leibe), die Worte sagen aber ausdrücklich, dass es nur auf der einen Seite aufgerichtet war und stand. Das Thier soll sich aber eigentlich erst erheben (קוּמִי), noch ruht es. Wir denken uns das Thier also als halbaufgerichtet, entweder stehend auf den Vorderfüssen, ruhend mit dem hinteren Leibe, in Trägheit, wie sie dem Bären eigen ist, den eben verschlungenen Frass verdauend, oder man vergleiche die Vorstellung in einem babylonischen Steinbilde, worüber Münter, Relig. de Bab. S. 112. bemerkt: „Unter dem Sterne Bels unterbricht die Reihe der Altäre ein mythisches Thier, das an die Gesichte Daniels erinnert. Es hat die Bildung eines Ziegenbocks, ist aber mit Schuppen gepanzert und hat zwei kleine Flügel. Die Hörner sind gross und gewunden und gleichen den Hörnern der Ovis στρεψικέρως, einer Bocksgattung, die im Orient und in Ungarn einheimisch ist. Der Huf ist gespalten. Das Thier liegt knieend auf dem rechten Vorderfuss, ist aber im Begriff mit dem linken

aufzustehen. Wir finden denselben Bock, gleichfalls vor einem Altare, und in derselben Stellung liegend, auf den Babylonischen Steinen in den Fundgruben des Orients III. 3. Taf. 2. Fig. 3. —“ ותלת עלעין בפמה. Bertholdt übersetzt Sprachwidrig: drei Fangzähne (Hauer) waren in seinem Munde und gegen Sprache und Sinn verfährt Hävernick, wenn er annimmt: „Seiten (עלעין) im Munde zwischen den Zähnen“ sei gesagt für: Seiten-, Backen-, und Fang-Zähne! Wie könnte das Thier auch mit drei solchen Hauern im Munde, in dessen Mitte doch der Mittelste gedacht werden müsste, fressend gedacht werden? Die עלעין werden ja von den Zähnen auch deutlich unterschieden durch die folgenden Worte: בין שניה. Der Grundbegriff von עלע = hebr. צלע verwandt mit אצל, (Böttcher, Proben alttestamentlicher Schrifterklärung S. 340. 346.) ist: das Loszureissende, Abzulösende, der Losreissungs- Abbruch - Theil, daher zunächst Seiten- und Rippenstück, Rippe am animalischen Körper, wie bestimmt Gen. 2, 21. f. vgl. Hiob. 18, 12. und h. l.; dann Seite (vgl. costa wovon côte und côté) und von Mancherlei als Theil eines Ganzen seitwärts quer-über Gehendem; Ez. 41, 5. 6. 1 Kön. 6. von den rippenähnlich an die Tempelwand angebauten Seitengemächern. Die Bedeutung Rippe ist also dem Worte gewiss und das Bild empfängt Licht. Die träge Bärin ruht halb aufgerichtet und hat noch von einem Thiere, das sie im Kampf erlegt hat, drei Rippen zwischen den Zähnen; dadurch wird ihre Gefrässigkeit anschaulich geschildert. Die Dreizahl der Rippen ist aber eine runde. Die übrigen Ausleger nehmen an, dieselbe bezeichne drei Völker die das Thier in den Kampf stelle, nämlich nach Ephraem dem Syrer, Hieronymus und Polychronius, denen Rosenmüller folgt, die Meder, die Perser und Babylonier, nach Bertholdt, Dereser und Hävernick: die Meder, Babylonier und Lydier; allein das zweite Thier an sich würde ja schon Medien bedeuten, wie könnte dasselbe Volk noch einmal am Thiere durch eine Rippe angedeutet seyn? Nicht besser ist Theodorets Annahme, es seien die dreifachen Eroberungen der persischen Könige darunter gemeint: die des Cyrus über den östlichen Theil der Erde bis an den Hellespont; die des Cambyses über den südlichen bis an Aethiopien; die des Darius Hystaspis über den nördlichen, den

diesen schaute ich und siehe, ein anderes, wie ein Par-
del, und es hatte vier Flügel eines Vogels auf seinem
Rücken, und vier Häupter hatte das Thier, und Herr-
7. schaft ward ihm gegeben *g*). Nach diesem schauete

scytischen. — Polychronius fand schon in seinem Text des Theodotion τρία πλευρὰ (Seiten), eine freilich sprachlich richtige, aber undeutliche Uebertragung, die man nicht auf Hävernicks angegebene Weise rechtfertigen kann. Theodoret dagegen, wie auch viele Codd. lesen (auch Cod. Chis.) ungereimt: τρία πτερὰ (Flügel); er setzt aber hinzu: ἔνια δὲ τῶν ἀντιγράφων πλευρὰ ἔχει. — וכן אמרין לה vgl. 3, 4. 4, 22. 28. 5, 25. Es geschieht alles auf Gottes Befehl, von wem aber die Stimme ausgeht die denselben überbringt, ist nicht gesagt; der Verf. dachte sich wohl, diess geschehe durch einen Engel. Vgl. 4, 23. 28. — Obwohl die träge Bärin von dem eben verschlungenen Raube noch ausruht, so treibt sie ihre Gefrässigkeit doch zu neuen Angriffen; diess wird eingekleidet in einen Befehl: Auf! iss viel Fleisch! Der Ausdruck Fleisch essen (אכל בשר), von reissenden wilden Thieren entlehnt, wird dann auch auf grausame Eroberer und wilde Plünderer übertragen, Mich. 3, 2. 3. Offenb. 17, 16. Von dem Heere der Meder heisst es aber Jes. 21, 2.: „der Räuber raubt, der Zerstörer zerstört." Passend ist die ganze Vorstellung zu dem Bilde von einer Bärin; der Bär hat seiner grossen Gefrässigkeit wegen schon bei Aristoteles den Beinamen σαρκοφαγῶν und ζῶον πάμφαγον (h. n. VIII, 5.) erhalten; er fällt, wenn er gereizt wird, nicht nur Stiere (Aelian. h. anim. VI, 9. VIII, 5.), sondern auch Menschen an (2 Kön. 2, 24. Sprüchw. 28, 15.).

g) Das dritte Thier, oder der Pardel, bedeutet das medo-persische Reich, am Koloss 2, 32. durch Bauch und Lenden von Erz dargestellt, vgl. S. 95. Diess furchtbare Thier war hauptsächlich einem grausamen, blutdürstigen Pardel gleich. Der Pardel, oder weibliche Panther, נְמַר, hebr. נָמֵר, πάρδαλις, ist um vieles blutdürstiger als der männliche und steht oft in dem Sinne eines wüthenden, wilden, Feindes. Jer. 5, 6.; vgl. Offenb. 13, 2., wo unsere Stelle zum Grunde liegt. In der Hamasa (Chrestomathie, Ausg. v. Bernstein 15. S. 7. S. 105.) heisst es قَوْمٌ اذَا لَبِسُوا ٱلْحَدِيدَ تَنَمَّرُوا ein Volk, das,

ich in den nächtlichen Gesichten, und siehe, ein viertes Thier, fürchterlich und schrecklich und ausnehmend

wenn's die Rüstung angelegt hat, wie Parder wüthet. Er wird auch als schnell und gewandt (Hab. 1, 8. Plin. H. N. 10, 73. Aelian, H. An. VIII, 6.) und hinterlistig (Hos. 13, 7.) geschildert. Bochart, Hieroz. P. I. lib. III. c. 7. I. p. 800. Ludolf, Comm. ad Hist. Aethiop. p. 151. sq. — ולה גפין ארבע וגו׳ es hatte vier Flügel auf seinem Rücken (גַּבַּיהּ vgl. zu 4, 14.), nämlich zwei an jeder Seite desselben. Die Flügel können nach v. 4. nur auf die Schnelligkeit der Eroberungen gehn; ihrer sind vier, theils, weil jene bei den Persern noch mehr hervorgehoben werden muss, als bei den Babyloniern, theils in Beziehung auf die vier Häupter, theils aber auch, weil die schnelle Ausbreitung der Herrschaft nach allen vier Himmelsgegenden hinaus angedeutet werden soll. So heisst es auch c. 8, 4. von dem Widder, der das medo-persische Reich bedeutet (s. 8, 20.): er stiess mit seinen Hörnern nach Westen, Norden und Mittag. Der Osten wird nicht genannt, weil die Perser von dorther kommen (Jes. 46, 11.), von da aus aber nach allen Weltgegenden hin Eroberungen machen. So stimmt auch die Schilderung c. 2, 39. von diesem dritten Reiche hiemit überein, denn es heisst dort: „es wird herrschen über die ganze Erde.“ Ephraem erklärt richtig: ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܪ̈ܒܥܐ ܦܢ̈ܝܢ ܟܠܗ ܗܘ ܕܡܪ̈ܘܡܐ ܘܚܣܢ ܫܘܠܛܢܐ ܐܚܝܕܬܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ. — וארבעה ראשין לחיותא. Gewöhnlich nimmt man an, auch durch die vier Häupter werde die Weltherrschaft angedeutet, und zwar als eine klugbegründete und politisch zu Werke gehende. So auch Polychronius. Allein das ist ganz fremdartig und nach c. 11, 2. müssen hier Könige, der Zahl nach vier, verstanden werden. Auch Offenb. 13, 1. deuten die sieben Häupter des Thieres nicht allein auf die sieben Hügel Roms, sondern auch auf die sieben Kaiser, die Häupter des Reiches hin. In unserem Buche c. 11, 2. werden nicht, wie man gewöhnlich annimmt, vier Könige nach dem Cyrus gezählt, denn es heisst dort ausdrücklich, dass noch drei Könige (nach dem Cyrus) aufstehen würden, der vierte (הרביעי), der dann noch besonders genannt wird, muss also der letzte jener Dreizahl seyn, worauf schon der Artikel führt; Cyrus ist also in הרביעי mit eigeschlossen

stark, und grosse eiserne Zähne hatte es, frass und
zermalmte, und das Uebrige zertrat es mit seinen Füs-
sen, und es war verschieden von allen Thieren vor ihm,
8. und hatte zehen Hörner *h)*. Ich hatte Acht auf die

zu denken; in anderem Falle würde es heissen: עוד ארבעה מלכים עמדים und ורביעי (und ein Vierter). Diese vier Könige können nun aber nicht wohl Coresch, Darjavesch, Achaschverosch und Artachaschta gewesen seyn, wie Hitzig (Heidelb. J. 1832. H. 2. S. 132.) meint; vielmehr muss er unter dem vierten persischen Könige an den letzten persischen König gedacht haben, da die ganze Schilderung so beschaffen ist, dass er offenbar die ganze persische Dynastie daselbst (wie v. 3. f. die macedonische) umschreiben will; darum knüpft er auch unmittelbar an die Erwähnung des vierten Königes das Auftreten des Alexander an. Da nun der letzte König, gemäss der Schilderung daselbst: „der vierte wird sich bereichern mit grösserem Reichthum denn alle; und, sich stützend auf seinen Reichthum, wird er alles aufbieten gegen das Königreich Griechenland," im Sinne des Verfassers der griechische Xerxes seyn muss, so sah er in diesem den letzten König von Persien, was bei der Unkenntniss des Makkabäischen Zeitalters in Bezug auf Geschichte (Hengstenberg, S. 330.) nicht auffällig seyn kann; er verwechselte den Xerxes der Griechen also mit dem Dara ben Dara, d. i. Codomannus der Klassiker (336—330), mit dessen durch Alexander herbeigeführten Fall die Kajanidendynastie schliesst. Diess Resultat steht für uns fest und wir bescheiden uns gerne, auf die Namen der zwei Könige zwischen Coresch und Achaschverosch rathen zu wollen, da wir dem Verf. nicht einmal eine bestimmte Kenntniss derselben zuschreiben können. — ושלטן יהיב לה und Macht d. h. (weitumsichgreifende) Herrschermacht ward ihm gegeben, nämlich: von Gott. Alle Herrschermacht stammt von Gott. Vgl. 4, 29. und aa. St. Die Worte sind ohne Bezug auf das Symbol, auf das darunter abgebildete Reich gesagt. Vgl. Offenb. 13, 5.: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία.*

h) Die Wichtigkeit des nun folgenden vierten Thieres machte eine besonders feierliche Ankündigung nöthig, daher beginnt er: „nach diesem schauete ich in den nächtlichen Gesichten, und siehe, ein viertes Thier." Dass es für den Verf. und seine Zeitgenossen von besonderem Interesse sei, ersieht man

Hörner, und siehe, ein anderes kleines Horn stieg auf zwischen ihnen, und drei von den vorigen Hörnern wurden entwurzelt vor ihm; und siehe, Augen, wie Menschenaugen, waren an diesem Horne und ein Mund, der Vermessenes redete *i)*. Ich schauete, bis dass 9.

auch aus der ausführlichen Schilderung hier und aus der Nachfrage v. 19.: „was es bedeute?" Die Schilderung, welche hier v. 7. von dem macedonischen Reiche unter Alexander gemacht wird, stimmt mit c. 8, 5—7., wo ohne Widerrede vom Reiche Alexanders selbst die Rede ist und besonders auch mit c. 2, 40., sogar in oft völligem Gleichklang der Worte, überein. — דחילה וגו' Die Synonyma stehen gehäuft zusammen, um die äusserste Kraft und Furchtbarkeit anzudeuten. Zähne hatte es von Eisen, die also alles zermalmen, selbst aber unzerbrechlich, unzerstörbar scheinen. Vgl. Jerem. 15, 12. Micha 4, 13. Ueber die Form שנין vgl. zu 2, 34. Die alleszermalmende Kraft des macedonischen Reiches bestand freilich hauptsächlich in den siegreichen Heeren, wie schon Ephraem Syr. erklärt. — Was das Thier nicht frass und zermalmte, zertrat es mit seinen Füssen (ברגליה vgl. 4, 14.), d. h. das Uebrige, was es nicht fressen konnte und mochte, zertrat es aus Uebermuth mit seinen Klauen von Erz. (טפריה די נחש v. 19.) — והיא משניה וגו'. Es war verschieden, nämlich an Furchtbarkeit und Kraft, ܒܫܘܚܠܦܐ wie Ephraem erklärt, nicht sowohl durch symbolische Abzeichen. (S. im Verfolge). די קדמיה welche vor ihm, früher als er erschienen waren. — וקרנין עשר לה Die zehn Hörner bedeuten zehn Könige, vgl. v. 23. Hörner sind das Symbol der Kraft, von Thieren hergenommen, deren Waffe zum Angriff und zur Vertheidigung Hörner sind. (5 Mos. 33, 17. 1 Sam. 2, 1. 10. 1 Kön. 22, 11. Jer. 48, 25. Ps. 18, 3. 43, 6. 148, 14. 112, 9. 132, 7.) Im Daniel, in der ihm folgenden Apokalypse und im Henoch sind Hörner oder gehörnte Thiere das Sinnbild mächtiger Könige und ganzer Dynastieen geworden. 8, 3. 5. 8. 9. Apoc. 13, 1. Henoch c. 89, 12—24. Vgl. Köster Erläuterungen, S. 132., und die Anm. zu 8, 3. 5. —

i) משתכל הוית vgl. 8, 2. ואני הייתי מבין. ואלו, auf eine neue Erscheinung wird hingewiesen. — קרן

אחרי, nämlich von den anderen verschieden (יְשַׁנֵא מִן קַדְמָיֵא v. 24.) und grösser als diese (חֶזְוַהּ רַב מִן חַבְרָתַהּ). Der Seher sieht das Horn allmälig aufwachsen und dann grösser werden als alle übrigen, nachdem seinetwegen drei Hörner vor ihm ausgefallen sind. Es liegt also kein Widerspruch darin mit v. 20., wo es grösser als die übrigen genannt wird, wenn es hier von ihm heisst, es sei זְעֵירָה (vgl. 8, 9. — יצא קרן אחת מצעירה). Wenn es in jener Stelle aber grösser als die übrigen erscheint, so kann diess nicht so gedeutet werden, als ob Antiochus Epiphanes, der unter dem Horne abgebildet ist, mächtiger geworden wäre, als die übrigen Könige, und zwar dadurch, dass er die drei Könige vor ihm des Thrones beraubte, wie Theodoret zu v. 20. will, denn dies geht schon dem Bilde nach nicht an, da das Horn den Antiochus Epiphanes schon als König abbildet, jenes Ereigniss aber seiner Thronbesteigung voranging. Er war vielmehr in Bezug auf seine Tyrannei und sein ganzes Verfahren gegen die Juden grösser d. h. furchtbarer als die übrigen der Seleuciden, obwohl er auch in politischer Hinsicht nicht unmächtig war, denn von ihm schreibt Appian, de rebus Syr. c. 45.: *Συρίας καὶ τῶν περὶ αὐτὴν ἐθνῶν ἐγκρατῶς ἦρχε.* Im Anfange seiner Regierung war er aber klein, d. h. theils an sich, vgl. c. 11, 21., theils unbedeutend für die Juden, da er, obwohl er griechische Sitten und Cultur einzuführen suchte, doch nicht gewaltthätig hervortrat, erst allmälig wuchs er auf und war am Ende seines Lebens furchtbarer für sie, als alle früheren Könige. Trefflich erklärt daher Polychronius zu v. 8. das *μείζωνα* des Theodotion zu v. 20. (f. רב מן) durch *παραδοξότερον* und setzt hinzu: *τὸ γὰρ ἀνέβαινεν (λέγει), ἵνα δείξῃ τὴν ἐξουσίαν τὴν κατὰ μέρος προσγινομένην· καὶ ὡς τῷ χρόνῳ προϊὼν εἰς ἔσχατον ἐλάσει κακίας. — — — οὐκ εὐθὺς εἰς τὴν ἀρχὴν προσελθὼν διέθηκεν ἰουδαίους τὰ χείριστα, εἰ καὶ πρὸς ἑλληνικὸν τύπον μεταθεῖναι τὰ πράγματα ἠβούλετο* [1 Macc. 1, 12—16.] *ἀλλὰ τοῦ Μενελάου πρὸς τὸν Ἰάσονα διαγωνισαμένου περὶ τῆς ἱεροσύνης* [2 Macc. 4, 23—26. cf. v. 22. Jos. Ant. 12, 6.], *ταραχῆς τε ἐκ τούτου συμβάσης, δείσας περὶ τῶν ὅλων ὁ Ἀντίοχος, αἰγυπτίους καταστρεφόμενος, οὐ μόνον κακὰ διέθηκε τὴν πόλιν, ἀλλὰ καὶ εἰς ἑλληνικὸν χαρακτῆρα μεταρυθμίζειν ἰουδαίους ἐπειρᾶτο.* — סלקת es stieg auf f. es wuchs auf, wie auch im Hebr. עלה von dem, was aufwächst. c. 8, 3. 8. — בֵּינֵיהוֹן. Dagegen K'ri בֵּינֵיהֵן, da קרן sonst fem. gen. ist. Hier steht aber das Masc. gleich in

Bezug auf das darunter abgebildete, nämlich auf מלכין v. 24. Johannes in der Offenb. nimmt sich dieselbe Freiheit, vgl. 6, 9. *ψυχαὶ* (Menschen) — *λέγοντες*. v. 10. 11, 15. 14, 3. *φωνὴν* (ein Rufender) — *λέγοντα* 9, 13. 14. *ζῶα λέγοντες* 4, 8. — אֶתְעֲקַרוּ מִן־קַדְמֵיהּ dafür v. 20. נְפַלוּ מִן קֳדָמֵיהּ׃ אֶתְעֲקַר syrische Punktation f. אִתְ, die aber auch schon im späteren Hebr. erscheint. Ewald, krit. Gr. S. 185. Vgl. Ethpohal 4, 16. Das K'ri sing. אֶתְעֲקַרָה, wie das C'tib auf das Zahlwort bezogen. Dieselbe Variante v. 20. עקר mit der Wurzel ausreissen, vgl. Sir. 10, 15. *ῥίζας ἐθνῶν ἐξέτιλε ὁ κύριος*. Zeph. 2, 4. עקרון תעקר Ekron soll ausgerottet werden. (Paronomasie.) Auch bei den Klassikern ist *ἐκνευρεῖν* ähnlich gebraucht. — מִן קֳדָמֵיהּ (K'ri מִן קֳדָמַהּ) vgl. מִלְּפָנָיו. S. 2, 6. 15. 5, 19. 6, 27. 7, 9. Die Deutung dieses Verses bringt v. 24. — עינין Augen sind das Symbol der Klugheit und Einsicht, daher sind die Cherubim, als Sinnbilder der göttlichen Vorsehung, mit Augen vorwärts und rückwärts bedeckt, Ez. 1, 18. 10, 12. Apoc. 4, 6. vgl. 5, 6., und der Engel des Todes, Eisenmenger entdecktes Judenth. I. S. 872. Er giebt hier dem Horne aber Menschenaugen (עיני אנשא), nicht, weil die Augen des vernünftigen Menschen die schärfsten und weitsichtigsten sind, wie Ch. B. Michaelis und Rosenmüller wollen, sondern um dadurch schon hier dem Leser nachzuhelfen und das Verständniss anzudeuten, dass hier ein Mensch darunter zu suchen sey. Hieronymus: Ne eum putemus juxta quorundam opinionem vel diabolum esse vel daemonem, sed unum de hominibus in quo totus satanas habitaturus sit corporaliter. Entsprechend ist Apoc. 9, 7., wo die Heuschrecken mit Menschengesichtern erscheinen, damit sie als Symbole furchtbarer Krieger verdeutlicht werden. Auch an Apoc. 13, 18. darf man erinnern, wo es von der mysteriösen Zahl 666 (Nero) heisst: *ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστὶ* d. h. „die Zahl betrifft einen Menschen" und auch dort will Johannes damit andeuten, dass man sich nicht abmühen solle, aus dem Namen irgend eines Thieres oder Dämons die Zahl zu berechnen, sondern gleich an einen Menschen zu denken habe. Uebrigens kann man denken, dass die Augen auf der Spitze des Hornes befindlich sind. Vgl. Apoc. 5, 7. — Weil er aber schon angedeutet hat, dass ein Mensch unter dem Horne verstanden werden müsse, so erlaubt er sich nun auch hinzuzusetzen: ופם

מַלֵּל רַבְרְבָן, was, so lange er das Bild von dem Horne streng festhalten wollte, nicht gesagt werden konnte. מַלֵּל רַבְרְבָן (v. 20.) Grosses reden d. h. vermessene, übermüthige Lästerungen aussprechen und zwar wider den Höchsten, מִלִּין לְצַד עִלָּיא, v. 25.; das ganze abgöttische, gottvergessene Wesen ist dadurch bezeichnet. (Vgl. Einl. zu c. 4.) Vgl. v. 11. מִלַּיָּא רַבְרְבָתָא. Ps. 12, 4. דְּבַר גְּדֹלוֹת; 11, 36. דַּבֵּר נִפְלָאוֹת. Richtig erklärt Polychronius μεγάλα bei Theodot. durch: ὑπερήφανα καὶ λόγους κατὰ θεοῦ ἀκοντιζομένους und Theodoret zu v. 25. durch βλασφήμους λόγους. So heisst es vom Antiochus Ep. 1 Macc. 1, 25.: ἐλάλεσεν ὑπερηφανείαν μεγάλην; vgl. v. 23. 2 Macc. 5, 21. Er soll sogar gesagt haben, er habe im Allerheiligsten zu Jerusalem das Bild eines Mannes gesehen, der mit einem Buche auf einem Esel reite und die Juden beteten einen Esel an. Diod. Sic. XXXIV, 1. Dem Sinne nach ist hier zu vergleichen c. 8, 11. 12. 25. Johannes in der Apok. 13, 5. ff., welcher das Bild des Antichrists schildern will, ahmt unsre Stelle nach und setzt für מַלֵּל רַבְרְבָן: λαλοῦν μεγάλα, wie auch hier Theodotion, wofür besser griechisch μεγαλαυχοῦν (Br. Jac. 3, 5.) = βλασφημεῖν wäre. Die LXX im Cod. Chis. und Ambros. haben am Ende dieses Verses, jedoch mit einem Obelus, die Worte: καὶ ἐποίει πόλεμον πρὸς τοὺς ἁγίους, welche bei'm Chald. fehlen. Bei Theodotion finden sie sich zwar jetzt nicht, doch las und erklärte sie auch Theodoret, was von Montfeaucon nicht bemerkt ist; man lieset sie auch in beiden MSS. Vatic. aus denen Maji den Commentar des Polychronius abdrucken liess; auch Polychronius erklärt sie, doch sind sie nichts als ein hereingebrachter Zusatz aus v. 21.

Dieses vierte Thier, ohne die zehn Hörner gedacht, ist nun das macedonisch-griechische Reich unter Alexander. Weniger gut sehen Porphyrius, Ephraem und Polychronius die Person des Alexander darin. Mit den zehn Hörnern ist es das Reich Alexanders wie es unter seinen Nachfolgern bestand, von denen hier zehn genannt werden, mit bestimmter Beziehung auf die zehn Könige Syriens bis auf Antiochus Epiphanes. Das kleine Horn aber ist der eilfte König Syriens oder der Seleuciden, Antiochus Epiphanes. Also in seiner doppelten Gestaltung erscheint hier Alexanders Reich; weil es jedoch eigentlich nur ein Reich ist, so wird das so getheilte Reich

nicht als ein fünftes gezählt. Parallel ist c. 2, 40. 41. und c. 8, 5—7. Alle die früheren Reiche wurden mit einem bestimmten Thiere verglichen, mit einer Löwin, einer Bärin, einem Pardel, aber dieses vierte nicht, weil, wie es v. 7. selbst ausgesprochen wird, dasselbe völlig verschieden war von den übrigen, d. h. alle Furchtbarkeit und Kraft, welche in den übrigen Thieren vereinzelt und getheilt war, fand sich in diesem Thiere vereinigt vor. Polychronius: *Οὐδεμία φησὶν ἡ σύγκρισις τοῖς λοιποῖς πρὸς τοῦτο· ἐν δώδεκα ἀρξάμενος ὁ Ἀλέξανδρος ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ἄχρι τῆς Περσίδος καὶ Αἰγύπτου διέδραμεν· οὐδὲν κώλυμα ὑπὸ τῆς τῶν ἀνθισταμένων ἰσχύος ἐσχηκώς.* Der Verf. weicht freilich c. 8, 5. von dieser Vorstellung ab, wenn er das macedonisch-griechische Reich mit einem Widder vergleicht. Bertholdt (S. 428.), welcher unrichtig unter dem vierten Thiere allein das macedonische Reich unter den Nachfolgern Alexanders versteht, meint, der Verf. habe dasselbe der Verschiedenheit der Reiche wegen, welche das Thier symbolisire, nicht benannt. Hieronymus zu v. 7. bemerkt: in prioribus bestiis formidinum signa, in hac omnia sunt; — und ferner: satis miror, quod quum supra leaenam, ursum et pardum, in tribus regnis posuerit — quartum regnum nulli bestiae comparaverit: nisi forte, ut formidolosam faceret bestiam, vocabulum tacuit, ut quidquid ferocius cogitaverimus in bestiis, hoc (Romanos) intelligamus. Dem Hieronymus folgend, meinen nun neuere Ausleger, wie Ch. B. Michaelis, Rosenmüller, Hävernick (S. 234.), Hengstenberg (S. 206.), in diesem Thiere seien die Abzeichen der Furchtbarkeit von Löwin, Bärin und Pardel vereinigt zu denken. Allein man wurde zu dieser Auslegung durch Johannes in der Apoc. 13, 1. verleitet, welcher auf das Thier, so das römische Reich bedeutet und dessen Schilderung diesem vierten Thiere nachgeahmt ist, fast alles überträgt, was von den vier Thieren bei Daniel zusammen einzeln ausgesagt ist. Doch diess kann für unsere Stelle nicht gelten. Der Apokalyptiker fasst dort, wie fast überall, das Ueberkommene eigenthümlich auf; hier aber, wo es heisst, das Thier war verschieden von den vorigen, müssen wir denken, dass es Abzeichen trug, die so furchtbar und von den vorigen verschieden waren, dass der Verf. ihnen selbst keinen Namen zu geben wusste; aus demselben Grunde lässt er das Ungeheuer auch nicht hauptsächlich einem Thiere ähnlich sehen.

Mit den zehn Hörnern auf seinem Haupte zeigt das Thier das macedonisch-griechische Reich an, wie es unter den Nachfolgern Alexanders bestand (2, 33. 41.); jedoch ist nur eine Dynastie berücksichtigt, die der Seleuciden, nicht wie c. 2. zugleich die der Lagiden und nicht wie c. 8, 8. die vier Hauptreiche, die sich auf den Trümmern seines Reiches erhoben. Diese zehn Hörner werden v. 23. durch 10 Könige gedeutet. Welche Könige wir uns aber zu denken haben, ist an sich noch nicht klar und muss aus anderen Anzeichen erst geschlossen werden, nämlich aus der Schilderung des kleinen (oder eilften) Nebenhornes v. 8. und aus v. 20., wo dieses Horn noch näher beschrieben wird, indem der Verf. die Schilderung aus v. 8. wiederholt und ergänzend hinzusetzt: „die Gestalt des Hornes war grösser als die übrigen.“ Er geht aber noch weiter, wenn er, schon das Bild aufgebend und einzig von dem redend, welcher unter dem Horne angedeutet wird, v. 8. hinzusetzt: „an dem Horne war ein Mund, der Vermessenes redete,“ und v. 21.: „jenes Horn führte Krieg mit den Heiligen und besiegte sie.“ Endlich aber sagt uns die Deutung dieses Hornes v. 24.: dass es ein eilftes sey und einen König bedeute. — Wenn es nun, wie wir später erkennen werden, ohne Zweifel als wahr erscheint, dass unter dem eilften Horne kein anderer als Antiochus IV. Epiphanes verstanden werden könne, so wird es auch minder schwer fallen, zu erkennen, wer jene 10 Könige seyen und unter ihnen die 3 Könige, welche Antiochus des Thrones berauben soll. Auch hat nach dem Zeugniss des Hieronymus zu v. 7. schon Porphyrius angenommen, dass man in dem kleinen Horne wirklich den Antiochus Ep. zu sehen habe. So nun auch Bertholdt. Aber da diese Beiden fälschlich annehmen, dass das vierte Thier einzig das macedonisch-griechische Reich unter den Nachfolgern Alexanders bedeute, so verdienen sie gewissermaassen die Rüge, welche dieser Ansicht von älteren und neueren Auslegern gemacht ist; denn dieses vierte Thier an sich soll ja ein ganzes und ungetheiltes Reich bedeuten, wie man aus v. 17. ersieht: „diese grossen Thiere, deren vier sind, bedeuten vier Könige (d. i. Königreiche), welche von der Erde aufstehen werden;“ es soll also kein getheiltes Reich seyn (מַלְכוּ פְּלִיגָה), sondern ein Reich das unter einem Könige steht; nach v. 7. und 23. soll dieses vierte Reich verschieden seyn von allen übrigen Reichen, nämlich an Kraft, und die ganze Erde verschlingen und

zertreten und zermalmen; wie aber könnte dies von den Reichen der Nachfolger Alexanders gelten, die sich wechselseitig befehdeten und aufrieben? Ch. B. Michaelis p. 208. Endlich wird v. 24. in diesem Thiere das Reich Alexanders von dem seiner Nachfolger deutlich unterschieden. Vgl. noch Hengstenberg S. 203—207. Weil man aber diese Auffassung, welcher Porphyrius und Bertholdt folgten, für unpassend halten musste, so fassten schon die meisten älteren und neueren Ausleger unter dem dritten Thiere das macedonisch-griechische Reich, wie es unter Alexander und seinen Nachfolgern bestand, zusammen und verstanden alsdann das vierte Thier vom römischen Reiche. So Hieronymus zu v. 7. 11. 26. Theodoret, Ch. B. Michaelis, Rosenmüller, Hengstenberg S. 208. ff. Hävernick und Aa. Das getheilte Reich soll nach Hengstenberg a. a. O. das römische seyn, das in das ost- und weströmische zerfiel, vgl. c. 2, 41. Treffend aber bemerkt Hitzig (Heidelb. Jahrb. 1832. H. 2. S. 130.): „Dagegen, dass das christliche oströmische und christliche weströmische Reich zum messianischen einen Gegensatz bilden sollen, spricht alles Mögliche, am lautesten v. 26. 27., indem, wenn das vierte Reich zu Grunde gehn soll, die „Heiligen des Höchsten," denen das messianische Reich wird, nur die dem Staat entfremdeten Pietisten und Separatisten seyn könnten: was vermuthlich auch Herr H. meint; wogegen das Neue T. die Bekenner Christi überhaupt, auch vor seiner Ankunft die Heiligen nennt, und sie am Reiche Theil nehmen lässt." Die zehn Hörner sollen nach Hengstenberg Könige d. i. Königreiche seyn, die Zahl sei eine runde, „wobei jedoch zu bemerken (S. 211. 212.), dass zur Zeit der Enderfüllung die Zehnzahl wahrscheinlich eine bestimmte seyn wird, wie diess daraus hervorzugehen scheint, dass der eilfte König drei Könige und ihre Reiche [wovon nichts im Texte steht!] vernichten soll." Diese Auffassungsweise ist durchaus vage, da sie sich jeder Erklärung der Zehnzahl, der drei Hörner und jenes eilften gradezu begiebt, auch ist sie desshalb falsch, weil die Hörner keine Königreiche bedeuten können. C. 7, 24. sind Königreich und König einander entgegengesetzt und v. 8. wird das eilfte Horn deutlich als eine Person bezeichnet. — Andere entlehnten die Erklärung der ganzen Stelle mehr aus der Apokalypse, aber nach falscher Auslegung, sowohl unserer vorliegenden Stellen, als der fraglichen bei Johannes. Die 10 Könige sollen dann 10 römische

Könige seyn und zwar die 10 Könige der Erde, welche nach der Apokalypse zu gleicher Zeit aufstehen werden und mit denen das Thier sich nach c. 13, 1. 17, 12. 18. zum Untergange Roms verbinden wird; das kleine Horn aber soll das Thier der Apokalypse, oder den Antichrist c. 13. bedeuten, dessen Typus nur Antiochus sey, wie er nach c. 8. geschildert wird. Wie allgemein diese Deutung zu des Hieronymus Zeit gewesen sey, erhellet aus dessen Worten zu v. 7.: Dicamus quod omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt; in consummatione mundi, quando regnum destruendum est Romanorum, decem futuros reges. Allein man sieht auch hier wieder, wie unpassend es sey, nach dem Apokalyptiker ein Bild in den Propheten deuten zu wollen, da jeder Zeit eine eigenthümliche Auffassung ihm eigen ist und er das Ueberkommene frei benutzt. Bei ihm ist die Zahl 10 der Hörner, wie überhaupt alle Zahlen bei ihm, eine ganz unbestimmte, hier aber bei Daniel ist es eine bestimmte Zahl; bei dem Apokalyptiker sind ferner die Könige keine eigentlichen Könige, sondern nur Statthalter der Provinzen, welche sich den Namen von Königen anmaassen und daher c. 16, 14. βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης genannt werden können, aber noch keine eigentlichen Könige sind, wie man aus c. 17, 12. ersiehet, wo es heisst: „dass sie noch kein Königreich haben, sondern erst mit dem Thiere es gewinnen wollen.“ Die drei Könige aber die das eilfte Horn, d. i. der Antichrist, entthronen wird, sollen nach Hieronymus a. a. O. die Könige von Aegypten, Afrika und Aethiopien seyn, nach deren Tode auch die 7 anderen Könige sich ihm unterwerfen werden. Freilich war diese Auffassung noch immer gesünder, als mit Geier und Aa. das Reich der Sarazenen und den Muhammed unter dem eilften Horne zu verstehen; ja die Juden erklären das vierte Thier sogar von den Christen. Eisenmenger, entd. Judenth. I. 776. 796.

Ohne Schwierigkeit wird man indess der einzig richtigen Ansicht des Porphyrius, dass unter dem eilften Horne Antiochus Ep. zu verstehen sey, folgen, und dadurch das Uebrige deuten können, wenn man in dem vierten Reiche das Reich Alexanders und das seiner Nachfolger angedeutet sieht. Hierauf sieht man sich von selbst geführt, wenn das zweite Reich auf das medische, nicht auf das medopersische, gedeutet wird, wozu man aber genöthigt ist. Vgl. S. 90. f. Wie die geschichtlichen Andeutungen c. 8, 8—12. und 22—25., 11, 21. ff. 30. ff. unwidersprechlich auf den Antiochus Epiphanes führen, so auch

n unserer Stelle; wenn dort von keinem christlichen Ausleger geleugnet wird, dass der Tyrann, der am Ende der bestehenden Weltperiode aufstehen solle, Antiochus sei, so kann es auch hier nicht verneint werden, zumal da jene Stellen c. 8. der unsrigen durchaus parallel laufen. Nachdem dort v. 5—8. das macedonisch-griechische Reich unter Alexander durch den Widder mit dem grossen Horne repräsentirt ist, wird dieses zerbrochen und statt dessen schiessen v. 8. an dem Ziegenbocke vier ansehnliche Hörner auf, so dass der Verf. damit das macedonisch-griechische Reich der Nachfolger symbolisirt; aus einem jener Hörner wächst dann v. 9. ein kleines Horn hervor, welches den Antiochus Ep. abbildet. Die Fiction ist also völlig dieselbe und was von jenem eilften Horne c. 8. ausgesagt wird, stimmt mit unserer Schilderung c. 7. durchaus überein. Nur die Ausführung ist an beiden Stellen etwas verschieden. Dort ist sie (c. 8.) zum Theil allgemeiner, zum Theil aber auch genauer, indem das kleine Horn aus einem der anderen Hörner hervorgeht; hier (c. 7.) wiederum specieller, indem wir bei den 10 Hörnern unter denen das kleine Horn hervorwächst, allein auf die Seleuciden geführt werden können. So hält denn auch richtig Ephraem der Syrer die zehn Könige für zehn Nachfolger des Alexander: ܩܪ̈ܢܬܐ ܥܣܪ ܥܣܪܐ ܐܢܘܢ ܡܠܟ̈ܝܢ ܕܡܩܕܘܢܝ̈ܝܢ ܡܢܗܘ [ܩܕܡ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ] und zu v. 8. sieht er in dem eilften Horne den Antiochus Ep.: ܗܢܐ ܕܝܢ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܐܦܝܦܢܘܣ ܕܪܘܡܐ ܕܡܢ ܒܡܠܟܘܬܗܘܢ ܕܝܘܢܝ̈ܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܘܡܠܟܐ. So auch Polychronius und dieser findet es so einleuchtend, dass hier Antiochus Epiphanes gemeint sey, dass er, obwohl auch Theodoret hier an den Antichrist dachte und Hieronymus gegen den Antiochus eifert, zu v. 8. bemerkt: *μάρτυς ἡ τῶν Μακκαβαίων βίβλος· ὅθεν ἔγώ γε θαυμάζω ὅπως πρὸς οὕτω σαφῆ ἱστορίαν ἀνθιστάμενος ὁ Ἀπολινάριος, εἰς τὴν τοῦ Ἀντιχρίστου παρουσίαν ἕλκειν βιάζεται τὰ ῥήματα.* Freilich setzt der Verfasser der Catene, aus welcher Majo den Commentar des Polychronius zusammenstellte, hinzu: *Ἀλλὰ καὶ Εὐδόξιος τὴν ὑπὸ σοῦ ῥηθεῖσαν ἑρμήνειαν, Πολυχρόνιε, Πορφυρίου ἔφησεν εἶναι τοῦ ματαιόφρονος!* — Ein doppelter Einwand gegen diese Erklärung ist endlich noch zurückzuweisen. Hengstenberg (S. 213) entgegnet: „Antiochus Epiphanes bilde den Antichrist ab; was von ihm in Cap. 8. und 11. gesagt ist, seine Entheiligung des Tempels, seine Verfol-

gungen u. s. w. sollte seine Enderfüllung am Ende der Jahrhunderte haben." Allein im N. T. (2 Thess. 2, 3.) wird vielmehr die Schilderung des Antichrist nach dem Bilde des Antiochus Epiphanes c. 11. gegeben, nicht liegt aber bei unserem Verf. in der Darstellung des Antiochus die Vorstellung von einem Antichrist zum Grunde. Mit einem anderen Einwande begegnet uns schon C. B. Michaelis (p. 243.). Es sollen nämlich ganz verschiedene Zeitangaben, in beiden Abschnitten, bis zur Erlösung von dem Tyrannen gegeben werden, nämlich c. 7, 25. wird eine Zeit von 3½ Jahren bestimmt, dagegen c. 8, 14. von 1500 Tagen. Allein dieser Einwand schwindet, wenn am gehörigen Orte bewiesen wird, dass in beiden Stellen wenigstens derselbe Endtermin gesetzt ist.

Wenn wir uns nun über das Reich und das eilfte Horn verständigt haben, so bleibt doch noch die nähere Bestimmung der 10 Könige (7, 7.) zurück, deren Nachfolger Antiochus war. Zwar könnte es, dem etwas dunklen Ausdruck v. 8. gemäss, wo es heisst, das kleine Horn sei zwischen den anderen Hörnern aufgewachsen, fast scheinen wollen, als ob es bloss einen König aus der Zahl jener zehn bedeuten solle, und so verstanden es auch fälschlich Ephraem und Theodoret: allein v. 24. besagt deutlich, dass der König, den dieses Horn symbolisirt, als ein anderer nach ihnen auftreten werde. Dass Antiochus also als ein eilfter König gezählt werden müsse, sahen schon Porphyrius, Polychronius und Hieronymus richtig ein und damit stimmt überein Euseb. Chron. I. p. 40. ed. Mediolan. Fragen wir, welches Bild dem Seher von der Anordnung der Hörner v. 8. etwa vorschwebte und wie es kam, dass er das kleine Horn zwischen den übrigen sah und doch v. 24. andeuten konnte, dass es den übrigen erst folgen werde, so ist die Antwort diese: Der Verf. dachte sich die Hörner etwa in einem Kreise auf dem Kopfe des Thieres stehend. Das kleine Horn ward ihm darum doch, wie es auch sollte, besonders bemerkbar, indem es, als die übrigen schon völlig ausgewachsen waren, erst aufwuchs und dann grösser ward als alle übrigen (v. 20.). Fragen wir nun aber weiter, was der Verf. damit andeuten wollte, dass er das kleine Horn nicht von den übrigen absonderte und alleinstellte, sondern unter sie: so ist die Lösung: dass er offenbar dadurch ein näheres Verhältniss andeuten wollte, in welchem der König, den das kleine Horn darstellt, zu den übrigen Königen stehen werde.

Welcher Art war aber dieses Verhältniss, durch welches der Ausdruck ביניהין gerechtfertigt wird? Um zur richtigen Erklärung zu gelangen, fragen wir zuerst, welche 10 Könige und Nachfolger Alexanders hier gemeint seyn können? Porphyrius, der deshalb schon von Hieronymus hart getadelt wird *) und Polychronius **) nahmen an, dass hier 10 der gegen die Juden am feindlichgesinntesten Könige aus den 4 Hauptreichen, die sich nach Alexanders Tode bildeten, überhaupt verstanden werden müssten, so dass also auch die drei Hörner, die vor dem eilften Horne ausgerissen werden, Könige verschiedener Reiche bedeuten, welche Antiochus entthront habe. Allein 1) der Verfasser würde auf diese Weise selbst veranlasst haben, dass die Aufzählung solcher 10 Könige ganz willkührlich und ein blosses Rathen wäre. 2) Es ist gar nicht bekannt, dass die Juden z. B. unter den Nachfolgern Alexanders, welche damals über Aegypten und Macedonien herrschten, gelitten hätten. Es wird 3) gar nicht im entferntesten angedeutet, dass es grade 10

*) Hieron. ad v. 7.: Pardum vult (Porphyrius) ipsum intelligi Alexandrum; bestiam autem dissimilem caeteris bestiis, quatuor Alexandri successores et deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanem, decem reges innumerat, qui fuerunt saevissimi, ipsosque reges non unius ponit regni, verbi gratia Macedoniae, Syriae, Asiae et Aegypti, sed de diversis regnis unum efficit regum ordinem. — Weiterhin: Frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est, Epiphanem Antiochum suspicatur; et de decem cornibus tria evulsa cornua, sextum Ptolemaeum [Philomet.] Euergetem [Ptolem. VII.] et Artaxiam regem Armeniae, quorum priores multo ante quam Antiochus nasceretur mortui sunt; [hier irret Hieronymus, da Antiochus nach 1 Macc. 1, 11. schon A. S. 137., d. i. 175 v. Chr. zur Regierung kam, der sechste Ptolemäer aber 147 A. S. nach 1 Macc. 11, 13. starb] contra Artaxiam vero dimicasse quidem Antiochum novimus, sed illum in regno pristino permansisse. [Das ist nach Appian. B. Syr. XLV, 66. ein Irrthum, da Artaxias, König von Grossarmenien vom Antiochus besiegt und gefangen genommen wurde.]

**) Polychronius scheint auch hier wiederum dem Porphyrius zu folgen, denn zu v. 8. bemerkt er von den drei Hörnern: *τουτέστι τριῶν βασιλέων ἄλλων καθέξει· τῆς γὰρ Ἀσίας ἄρξας, εἶλε Πέρσας, Αἰγυπτίους, Ἰουδαίους.* Allein aus Persien musste Antiochus ja abziehn, Aegypten, wenn er es nach seinem zweiten Feldzuge eine Zeitlang besass, verlor er doch bald wieder und von Judäa kann gar nicht die Rede seyn, da Palästina schon von Antiochus dem Gr. an den syrischen Königen unterworfen war.

Könige seyn sollen, von denen die Juden zu leiden gehabt hätten und auch gar nicht glaublich, dass dies des Verfassers Meinung war, ebensowenig wie früher bei Erwähnung der Reiche der Meder, Perser und Alexanders; vielmehr ist bei der Aufzählung der abfolgenden Reiche immer nur die Tendenz erkennbar, zu zeigen, wie alle irdischen, wie gross und gewaltig sie seien, untergehen müssen. Endlich ist 4) der Versuch, den Porphyrius und Polychronius gemacht haben, drei Reiche, welche Antiochus über den Haufen geworfen haben soll, namhaft zu machen, völlig missglückt. Vgl. die Anm. k.

Es erscheint als das rathsamste, das achte Cap. zu Hilfe zu nehmen, um der Lösung unserer Aufgabe näher zu kommen. Dort wachsen, v. 8., nachdem das grosse Horn (Alexander) an dem Widder, oder der macedonisch-griechischen Monarchie, zerbrochen ist, vier ansehnliche Hörner auf, worunter wir die Reiche des Ptolemäus VI. Philometor, des Lysimachus, Kassander und Seleukus zu verstehen haben. Aus einem dieser Hörner wächst ein kleines Horn hervor und unbezweifelt ist es nach Aller Annahme, dass darunter Antiochus Ep. aus der Familie der Seleuciden angedeutet sei. So ist es nun auch wohl gewiss, dass an unserer Stelle die 10 Könige keine anderen sind als die Seleuciden bis auf Antiochus IV. Epiph., und so heisst es denn passend: das kleine Horn wuchs zwischen ihnen auf, womit gemeint ist, dass der König, der zwar nach ihnen herrschen wird, als der eilfte (v. 24.), doch zu derselben Herrscherlinie gehören und aus demselben Königshause hervorgehen werde. Vgl. v. 23., wo es eben so von den 10 Königen in Bezug auf Alexanders Reich heisst: „10 Könige werden aus dem Königreiche hervorgehen." Die richtigste Berechnung der 10 syrischen Könige bis auf Antiochus Epiphanes haben schon Prideaux, Connex. des A. u. N. T. II. p. 188. f. und nach ihm Bertholdt S. 432. gegeben. Gewöhnlich zählt man nur 7 Könige bis auf Antiochus Ep., nämlich 1) Seleucus I. Nikator, der Stifter des Königreichs Syrien. 2) Antiochus I. Soter. 3) Antiochus II. Theos. 4) Seleucus II. Callinicus. 5) Seleucus III. Ceraunus. 6) Antiochus III. der Grosse. 7) Seleucus IV. Philopator. (Dan. 11, 20.) Nachdem aber dieser vom Heliodor ermordet war, vgl. Appian B. Syr. c. 45. p. 605., obwohl Porphyrius bei Hieron. zu 11, 20. diesen Mord vom Antiochus Ep. selbst behauptet, maasste sich 8) Heliodor die Herrschaft an. Zu gleicher Zeit aber erklärte sich

eine Partei 9) für den Ptolemäus IV. Philometor, König von Aegypten, welchem seine Mutter Cleopatra, die Schwester des Seleukus IV. Philopator und Antiochus Epiphanes *), unter deren Vormundschaft Ptolemäus IV. stand, zugleich zum syrischen Throne verhelfen wollte, wozu er später, kurz nach dem Jahr 165. a. S. wirklich noch gelangte. 1 Macc. 11, 13. Polyb. 40, 12. Endlich hätte 10) Demetrius I. Soter, der Sohn des Seleucus Philopator und Neffe des Antiochus Ep., welcher später erst auf den Erben des Antiochus Epiphanes, Antiochus V., als syrischer König folgte, den Thron besteigen sollen, allein er befand sich gerade als Geissel zu Rom, wohin ihn sein Vater zur Auswechslung des Antiochus Epiphanes geschickt hatte. Antiochus befand sich auf der Rückreise von Rom in Athen, als er von der Ermordung seines Bruders Seleucus IV. Nachricht erhielt und von den Versuchen des Heliodor und Ptolemäus, sich des Thrones zu bemächtigen und ihn als nächsten Erben nach Demetrius von der Regierung auszuschliessen. Durch Mitwirkung des Eumenes, Königes von Pergamus und dessen Bruder Attalus, die er durch Schmeichelei und grosse Verheissungen zu Freunden erworben hatte, wie er überhaupt viel Schlauheit besass (c. 8, 24.), gelang es ihm, die Partei des Heliodor und Ptolemäus zu überwältigen. c. 11, 21. So ward denn 11) Antiochus IV König von Syrien, Epiphanes von den Zeitgenossen beigenannt, נִבְזֶה bei Dan. 11, 21.; auch der Ausdruck ὁ ἁμαρτωλός 1 Macc. 2, 48. geht wohl auf ihn. Vgl. Appian. B. Syr. 45, 60—70. Porphyrius bei Hieron. zu 11, 21. Er bestieg den Thron Syriens im J. 137. a. S. d. i. 175 v. Chr. 1 Macc. 1, 11.

So kann man allerdings bis auf den Antiochus Epiphanes 10 Könige zählen und auch sagen, Antiochus habe drei Könige (Heliodor, Ptolemäus und Demetrius) des Thrones beraubt (v. 24. יהשפל vgl. v. 8. אתעקרו). Alle machten Anspruch auf den Thron und sie konnten alle Könige genannt werden; denn Demetrius war eigentlicher Erbe und rechtmässiger König, Ptolemäus war König von Aegypten und machte Anspruch auf

*) Irrig nennt Hieronymus (ed. Martian. f. 1105) den Antiochus einen Sohn des Seleucus IV. Philop. Die geschichtliche Kenntniss des Hieronymus ist hier überhaupt verdächtig; so verdreht er auch die Erzählung des Josephus zu VIII, 1. und macht dem Porphyrius Vorwürfe, welche von Unkunde zeugen. Vgl. die Anm. s.

Stühle aufgestellet wurden, und ein Betagter sich setzte, sein Gewand wie Schnee weiss, und seines Hauptes Haar wie reine Wolle, sein Stuhl Feuerflammen, und
10. dessen Räderwerk lodernd Feuer *k)*. Ein Feuerstrom zog

den Thron Syriens, und Heliodor wollte doch König werden und mochte sich diesen Titel schon anmaassen. Es wird auch nichts von ihnen ausgesagt was uns hindern könnte, diese drei Kronprätendenten unter den drei Königen v. 8. zu verstehen. Der Widerspruch von Hengstenberg S. 208. Hävernick S. 570., dass keiner von ihnen von irgend einem Geschichtsschreiber in der Reihe der syrischen Könige aufgeführt werde, ist somit keiner. — Eine etwas andere Berechnung, die aber nicht Probe hält, macht Hitzig (Heidelb. J. 1832. H. 2. S. 132.). Er nimmt an, Alexander der Gr. sei mit dem ersten Horn gemeint, und die drei welche vor dem eilften entwurzelt wurden, seien Seleucus Philopator, Heliodorus und Demetrius. An Ptolemäus Philometor sei nicht zu denken. — Allein, dass der letztere nicht mit geringerem Rechte als Heliodor hier gemeint seyn könne, ist im Obigen dargethnn. Warum soll ferner Seleucus Nicator ausfallen? Alexander der Gr. kann unmöglich das erste Horn seyn, da das Thier an sich ja die macedonische Monarchie unter Alexander bedeutet und dieser selbst ja schon unter dem grossen Horne am Widder symbolisirt ist? Sobald die zehn Hörner, die der Seher erst später wachsen sieht, aufsteigen, kann von dem Alexander nicht mehr die Rede seyn. Wir werden also immer wieder auf die zuerst gegebene Berechnung zurückgeführt.

k) Das Gericht, dem Gott selbst vorsitzet, hebt an. Damit aber der Seher dem Gerichte und was darauf sich begiebt, zuschauen könne, müssen wir uns ihn auf den himmlischen Schauplatz entrückt denken, denn das Vorige ward ihm auf der Erde (v. 2.) offenbar; desshalb kann er sich auch v. 16. einem der um den Thron Gottes stehenden Engel nahen, um eine Frage an ihn zu richten. Ehe nun das Gericht anhebt, wird die Scene desselben geschildert, die äussere Erscheinung der Gottheit selbst und seine Umgebung. Dann hebt das Gericht an. Der gottlose Tyrann wird getödtet, sein Leichnam vernichtet und in's Feuer geworfen, das Reich aber und die Herrschaft dem Messias übergeben, damit die Juden dieselbe auf ewige Zeit durch und mit ihm empfangen mögen. — חזה הוית עד די

Er schaute voll Staunen und Erwartung (vgl. v. 8.) alles was mit dem eilften Horn sich begab, bis dass (v. 4.) das Gericht über dasselbe anhob. Kund ward ihm alles, was Antiochus von der Zeit an, da er gegen Gott, seinen Tempel und seine Heiligen zu wüthen begann, bis zur Befreiung der Juden vornahm, bis auf das Gericht (v. 9.) oder den Tod des Thieres (v. 11.); bis die festbestimmte Zeit (v. 12. 22.), das Ende (8, 19.) kam. Was er geschauet, bezeichnet er nicht näher, weil er dabei nothwendig aus dem Bilde hätte fallen müssen, später aber deutet er es doch an; denn Antiochus führt nach v. 21. Krieg mit den Heiligen und besiegt sie, und nach v. 25. bedrückt er sie, ändert ihre Feste und das Gesetz ab und das Volk Gottes ist völlig in seine Hand gegeben. — כרסון רמיו Throne oder Sessel stehen um den eigentlichen Thron Gottes her, auf ihnen sitzen die himmlischen Geister zu Gericht, denn wie den irdischen Monarchen von seinen Magnaten, so dachte man sich den Thron Jehovas von seinen himmlischen Geistern umgeben; v. 10. 1 Kön. 22, 19. Jes. 6, 1. Hiob 1. Apoc. 5, 11. 12. רמא werfen, dann setzen, aufstellen (Esr. 7, 24. 2 Kön. 18. 14. Targ.) entspricht dem ירה 1 Mos. 31, 51. Ueber die impersonelle Rede zu 2, 30. S. 77. — Der Höchste, welcher sich zu Gerichte setzt, wird genannt עַתִּיק יוֹמִין ein Alter der Tage, d. h. ein betagter Alter; das zweite Nomen zeigt die Eigenschaft des ersten an. So las Symm. in Hexapl. Mich. 7, 4. statt בימי עולם vielmehr כל עם ימים und für ܐܝܟ ܩܕܡܝܬܐ ܕܥܠܡܐ übersetzt er ܟܠ ܥܡܐ ܩܕܡܝܬܐ das gesammte alte Volk. Saadias im Bostan braucht ديرينه روز antiquus dierum f. senex. S. Rosenmüller z. u. St. Es ist hier eine Umschreibung des Gottesnamens; insofern Gott der Ewige ist, wird er also benannt, = עוֹלְמִי. Theodot. und Cod. Chis.: *παλαιὸς ἡμερῶν* wozu Theodoret gut bemerkt: *διὰ τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν διδάσκεται τὸ αἰώνιον.* So wird Gott bei den späteren Juden gewöhnlich *ὁ αἰώνιος* geheissen, Bar. 4, 10. 20. 22. 35., gleichbedeutend mit רִאשׁוֹן וְאַחֲרוֹן Jes. 44, 6.; יֹשֵׁב קֶדֶם Ps. 55, 20. *πεπαλαιωμένος ἡμερῶν*, Susan. 52. Man verschwieg entweder später den Namen Gottes ganz (Henoch c. 13, 1.), wie auch im A. T. schon oft das Subject verschwiegen wird, wenn eine Handlung aus Ehrfurcht Gott nicht unmit-

telbar zugeschrieben wird (Ewald, krit. Gr. S. 645. 2. vgl. noch 1 Mos. 32, 33. Hiob 3, 20. 24, 23. 36, 31. 1 Sam. 6, 6. 19. Jes. 17, 13. Sprüchw. 10, 24. Pred. 9, 9.), oder umschrieb den Namen Gottes durch Gleichnisse, Bilder und Prädikate. Diess war bei den früheren Propheten, wie man aus Jes. 6. ersiehet, noch nicht der Fall, wohl aber in der ganzen Apokalypse, vgl. 1, 4. 4, 2.; ferner Ascens. Jesaiae c. 10, 6. und im Buche Henoch; vgl. besonders c. 24, 21. „Ein Grosser in Herrlichkeit sass darauf (auf dem Throne).“ Mit Rücksicht auf unsere Stelle heisst Gott bei Henoch c. 46, 1.: Herr oder Haupt der Tage. Ueberhaupt ist unsere ganze Darstellung im Henoch nachgeahmt, vgl. c. 14. 46, 1. 47, 3. 48, 2. 54, 1. 59, 1. 70, 12. 16. 18. — Der Ewige, seiner Würde als Richter gemäss, sitzet (יתב), um den Richterspruch zu fällen, wie bei Hiob 1, 6. 2, 1. Jes. 6, 1. vgl. v. 2. Joel 4, 12. Ps. 9, 5. 8. 122, 5.; so sitzet auch der Engel, der mit Jehovas Macht und in seinem Namen redet Sach. 3, 1., der Beklagte (Josua) und der Ankläger stehn; denn diess war die herrschende Form, in welcher die Gerichte bei den Hebräern gehalten wurden. Der Richter sass auf einem Thron oder Stuhle, während die Parteien um ihn herumstanden. Dieselbe Sitte treffen wir auch bei andern Völkern, wie den Griechen und Römern an, denn animus sedendo magis sapit, oder wie Servius zu Virgils Aen. I, 56. bemerkt: Est enim curantis et solliciti sedere; und die Beobachtung dieses Gebrauchs galt bei den Römern für so wesentlich, dass eine vom Richter stehend gegebene Entscheidung keine Kraft hatte. Daher im Lateinischen sedere oft für richten, judices sedent, Cicero ad famil. 2, 13. Livius, 3, 46., und bei den Griechen: καθίζειν, Aeschin. Socr. dial, III. p. 162. καθιζόμενοι δικασταὶ ἀνακρίνοντες. Vgl. Credner, der Prophet Joel, S. 247. — Unter dem Gewande (לבוש) hat man einen Talar oder ein weites Mantelkleid zu denken, ποδήρης Offenb. 1, 13., (מְעִיל. Vgl. LXX. zu 1 Sam. 15, 27.), s. v. a. χιτών. Ein solches trägt im Morgenlande der Reiche und Vornehme, bei den Hebräern besonders der Priester, und es war aus weisser Leinewand gefertigt (בַּד 3 Mos. 6, 3. 16, 4. 2 Mos. 28, 42.); daher trug man diese für ehrenvoll und heilig geachtete Kleidung auf die Engel über (Dan. 10, 5. Ez. 10, 2. Matth. 28, 3.) und auf die seeligen Heiligen (Offenb. 3, 5. 4, 4. 6, 11. 7, 9. 19, 8. 4 Esr. 2, 39. 44, 45. Henoch 61, 18. Ascensio Jes. 3, 25. 4, 16. 8, 14. 26. 9, 9. 25. Lib. Zohar, ed. Amst. I. p. 66. II. p. 210.).

Hier erscheint der Höchste wie bei Jes. 6, 1., wo die Schleppen des im Allerheiligsten thronenden Jehova noch die ganze zweite Abtheilung des Tempels, das Heilige füllen. Daher gleicht sein Gewand der weissen priesterlichen Kleidung; wie diese dem Priester ein Abbild seyn soll der makellos zu bewahrenden inneren Herzensreinheit (3 Mos. 16, 4. vgl. Joh. Henr. Otho Lex. rabb. philol. Genev. 1575. p. 534. 535.), daher auch Cicero (de legib. l. II.) die weisse Farbe beim Gottesdienst für die angemessenste hält und Pierius Valerianus (Hieroglyph. lib. XXXIX c. 5.) bemerkt, dass sie in alten Zeiten fast von allen Völkern dabei angewendet worden sey: so ist sie hier Symbol der Heiligkeit und Majestät des Höchsten; denn die Kleidung ist nicht weiss von irdischem Stoff sondern weiss von Lichtglanz und Feuer. (Vgl. ensis candens bei Virg. Aen. 12, 91. und den Sprachgebrauch von צָחַח glühend seyn 2) weiss seyn, von der höchsten Gluth und dem reinsten Lichte gesagt.) In solchem Feuerglanz wurden die Gottheit und die göttlichen Wesen aber wohnend gedacht, 2 Mos. 19, 18—24. Dan. 2, 22. Matth. 17, 2. 1 Tim. 6, 16. 4 Esr. 7, 55. Asc. Jes. 8, 21—25. Offenb. 1, 13. 4, 2. Targ. zu CC. 5, 10. Henoch 39, 7. Auch im Buche Henoch wird die Wohnung Gottes als im reinsten Feuer strahlend geschildert c. 14, 10—24. Aber der Prophet ringt nach Bildern um den Glanz Gottes, als Symbol der Heiligkeit, zu schildern; daher nennt er das Gewand weiss wie Schnee, der auch sonst Bild der höchsten Lauterkeit ist, (Jes. 1, 18. Klagl. 4, 7. Ps. 51, 9. vgl. Hen. 14, 22.), und wie (gereinigte) Wolle, vgl. Ps. 147, 16. Dasselbe Bild findet sich, Henoch 46, 1. und, auf den Messias übertragen, Apoc. 1, 14. vor. Ueber תְּלַג vgl. zu 2, 16. S. 67. Anm. e. — Unbegründet ist die Annahme von Ch. B. Michaelis und Rosenmüller, dass Jehova nun im folgenden als streng strafender und zürnender Richter geschildert werde (vgl. Deut. 4, 24. Jes. 30, 27. Ps. 97, 3.). Jehova, strafend oder segnend, erscheint dem Hebräer immer von Feuer umgeben. So heisst es in den parallelen Stellen im Buche Henoch c. 14, 23. f. „Kein Engel vermochte hindurchzudringen, zu schauen das Antlitz desselben, des Herrlichen und Strahlenden; auch konnte kein Sterblicher ihn ansehen. Ein Feuer loderte rings um ihn. Ein Feuer auch von grossem Umfange stieg immerwährend vor ihm auf, so dass Keiner von denjenigen, welche ihn umgaben, im Stande war, sich ihm zu nähern, unter den Myriaden von Myriaden, welche vor ihm

und ging von ihm aus; tausendmal tausend dieneten ihm, und Myriaden mal Myriaden standen vor ihm; das Gericht setzte sich, und Bücher wurden geöffnet *l*).

waren.“ כרסיה שביבין. Das erste Nomen wird hier bei Ermanglung eines Adjectivs (feuerflammend) erweitert durch ein anderes, das in Apposition dabeigesetzt ist. Ewald, kr. Gr. §. 342. vgl. v. 14. Dem Verf. schwebte hier wohl das Bild vom Wagenthrone des Jehova auf Rädern vor, wie ihn Ez. 1. und 10. beschreibt und ihn von Cherubim tragen lässt. Auch dort brennen die Räder in feurigem Glanze wie Tarsissteine (Ez. 1, 16. 10, 9.). Auch Henoch schildert mit Nachahmung unserer Darstellung den Thron Gottes mit den glänzendsten Farben, c. 14, 17. f. und vgl. Ascensio Jes. c. 7, 14. ff. גַּלְגַּל Rädergerolle, Räderwerk (Verstärkungsform von גלל, *κυλίνδειν*) ist im Hebr. auch als Sing. collectiv und verschieden von אוֹפַן Ez. 10, 2. 6. 23, 24. 26, 10. Es ist Bild des rollenden Donners. Ps. 77, 19. Uebrigens kann man noch Apoc. 20, 11. vergleichen; auch dort ist der grosse Thron, auf dem Jehova sitzt, weiss d. h. glänzend und schimmernd von Licht und Feuerglanz.

l) Feuer- und Lichtglanz strahlt auch die ganze Umgebung Gottes aus. Er wird mit einem Feuerstrom verglichen. Das Suffix. in קֳדָמוֹהִי wäre nach dem folgenden ישמשונה auf den „Alten der Tage,“ zu beziehen; besser aber beziehe man das erstere auf den Thron (v. 9.), wie der Verf. des Buches Henoch that c. 14, 19.: Unten von diesem mächtigen Throne her strömten Bäche lodernden Feuers.“ Vgl. Apoc. 4, 5.: *ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί.* Hier ist alles nur Schilderung der Majestät und des mächtigen Lichtglanzes, nicht grade Bild des strafenden Richterzornes Gottes, wie bei'm Apokalyptiker. — נגד entspricht im Targum. ganz dem hebr. מָשַׁךְ. Dieses hat überall den Begriff des gewaltsamen Ziehens, theils zu sich heran, theils nach Etwas hinziehn, sich selbst zugartig fortbewegen, vgl. Hiob 21, 33. Richt. 4, 6. 5, 14. 20, 37. So auch die griech. Vss. hier *ἕλκειν*. — Gott hält nicht allein Gericht, sondern in Begleitung unzählbarer Bewohner des Himmels, welche um seinen Thron sich schaaren; so heisst es auch Henoch c. 2, 1.: „Siehe, er kommt mit Myriaden seiner Heiligen, Gericht über sie zu halten.“ Uebergetragen ward diess im N. T. auf die

Ich schauete sodann wegen des Klanges der vermesse- 11.
nen Reden, welche das Horn redete, ich schauete, bis

Wiederkunft Jesu Mat. 25, 31. Mc. 13, 26. 27. Auch wenn Jehova sonst daherzieht begleiten ihn die Engelschaaren. 5 Mos. 33, 2. Ps. 68, 18. 103, 21. Hoffmann Commentatio philologico-critica zu der ersteren Stelle. — Statt אַלְפִים (wie Esra 4, 13. מַלְכִים für מַלְכִין) K'ri: עֲלְפִין. Ueber רִבּוֹ (aus רִבּוֹת) vgl. Ewald krit. Gr. S. 357. Im C'tib die syr. Schreibart רִבְוָן (ܪܒܘ, ܪ̈ܒܘ), K'ri: רִבְבָן. Es findet sich hier eine Steigerung der Zahl, wie Ps. 91, 7. Mt. 18, 22., um eine zahllose, unbestimmte Menge zu bezeichnen. Nachgeahmt, nur in umgekehrter Ordnung, ist unsere Stelle Apoc. 5, 11.: *καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν (τῶν ἀγγελῶν) μυριάδες μυριάδων, καὶ χιλιάδες χιλιάδων.* — יְשַׁמְּשׁוּנֵהּ st. נֵּהּ —, wie auch aa. Codd. lesen. Das eine נ ist ausgefallen. Winer, chald. Gr. S. 43. — קָדָמוֹהִי יְקוּמוּן = יְשַׁמְּשׁוּנֵּה. Vgl. c. 1, 4. S. 20. Anm. o. — דִּינָא das Gerichtspersonal, die Richter. So im Arab. دِيوَان, bei Cic. Verr. II, 18. judicium. Cod. Chis. und Theod. gut: *κριτήριον ἐκάθισε;* fälschlich aber Cod. Ambros. ܘܒܒܝܬ ܕܝܢܐ ܝܬܒ und im Gerichtshause (ܒܝܬ f. ܒܒܝܬ) setzte er sich (der Alte der Tage); falsch auch Peschito: ܕܝܢܐ, auf den Alten der Tage bezogen. יְתִב Polychronius: *τὸ δὲ ἐκάθισεν, ἀντὶ τοῦ ηὐτρεπίσθη.* Als Richter haben wir uns zunächst die עִירִין zu denken. Vgl. 4, 11. 15. und S. 166. 176. f. Ganz richtig verstand die Stelle v. 10. und 22. schon Abarbanel (bei Eisenmenger, entd. Judenth. S. 957—966.), wenn er annahm, dass hier von keinem allgemeinen Gerichte über Heiden und Juden die Rede sey, sondern nur von einem solchen, durch welches alle Völker, die ausserhalb des Judenthums stehen, ihrer Herrschaft beraubt werden und Strafe leiden, alle frommen u. bewährten Juden aber, im Messiasreiche den Lohn empfangen sollen. Er fasst also auch die Worte v. 22.: „und Recht wurde verschafft den Heiligen," nicht, wie Ch. B. Michaelis und Rosenmüller wollen, objective und subjective in diesem falschen Sinne: „das Gericht wurde über die Juden gehalten und ihnen wurde verstattet zu richten." Er bemerkt vielmehr:

dass das Thier getödtet und sein Leib umgebracht und
12. in den Brand des Feuers geworfen ward *m)*. Auch den

הדין שזכר כאן הוא העונש שיעניש הקדוש בריך יי׳ את־האומות ויבטל ממשלתם בזמן ביאת משיחנו. והשלטנות והממשלה שתקבל האומה. כי כל זה נכלל בשם הדין. וכן תמצא שאמר אחרי זה עד די אתא עתיק יומיא ודינא יהיב לקדישי עליונין. כי אמר דינא יהיב על השלטנות והכבוד שיתן לישראל ואותו קרא בשם דין. והוא המוכיח שענין הדין הוא השכר וגם כן העונש אשר יבא על האויבים. „Das Gericht das er hier erwähnt, geht sowohl auf die Strafe womit der heilige, gebenedeite Jehova die Völker strafen und ihre Herrschaft aufheben wird zur Zeit da unser Messias erscheint; als auch auf die Herrschaft und Regierung, welche das (jüdische) Volk empfängt. Denn alles diess umfasst das Wort „Gericht." So wirst du den Sinn dessen treffen, was er später (v. 22.) sagt: „Bis dass der Alte der Tage kam und Recht verschafft wurde den Heiligen des Höchsten; denn er sagt: „Recht wurde verschafft" wegen der Herrschaft und der Ehre welche er Israel geben wird, und das sagt er mit dem Worte „Gericht." Diess beweiset, dass das Wort „Gericht" den Lohn bedeutet, aber auch die Strafe, welche die Feinde treffen wird." — וספרין פתיחו. Apoc. 20, 12. (vgl. 5, 2.) *βιβλία ἠνεῴχθησαν.* Schon ältere Propheten und Dichter sprechen von einem Buche des Lebens Gottes, worin die Namen der Lebenden verzeichnet, die der Todten aber ausgelöscht werden. Vgl. zu c. 12, 1. Späterhin erweiterte man noch dieses Bild, und als man in späterer Zeit bei den gerichtlichen Verhandlungen sich der Gesetzbücher zu bedienen anfing, so trug man auch diese Vorstellung auf die frühere einfache von dem Buche des Lebens über und dieses wurde nun gleichsam ein Archiv der menschlichen Handlungen und Schicksale, welche auch bei den Gerichten Gottes aufgeschlagen werden. Vgl. Apoc. a. a. O. Henoch 47, 3. 88, 101—118. 89, 21. 25. 30—33. 96, 15. 16. 99, 4. 103, 1. 2. 105, 16. 17. 23. 4 Esr. 6, 20. Ascens. Jes. 9, 22. Von dem Buche der Wahrheit, worin die zukünftigen Schicksale der Menschen und Völker verzeichnet sind, s. zu 10, 21.

m) Die Accente zeigen uns den Weg, wie wir die Worte zu verstehen haben. Allein für sich gestellt ist חזה הוית

„ich war ein Schauender“ d. h. unausgesetzt aufmerksam auf jene Vorbereitungen zum Gericht. Dann geht er auf die Verhandlungen des Gerichts selbst über: „sodann,“ als nämlich die Bücher und somit das Gericht eröffnet waren, „schaute ich (fort und fort) wegen des Schalls der vermessenen Reden, welche das Thier redete.“ Er ist also auch dann noch in gespannter Aufmerksamkeit und giebt den Grund derselben an; er ist gespannt, welchen Richterspruch jene Empörung gegen Gott erleben werde. Nun rückt er in lebhafter Schilderung weiter fort und wiederholt חזה הוית, um seine unausgesetzte Aufmerksamkeit und dadurch den Ernst und die Wichtigkeit des Gegenstandes anzudeuten. Er schaute Alles was sich bei dem Gericht begab, bis der Richterspruch selbst vollzogen wurde. Einige Ausleger, wie Rosenmüller und Hävernick ziehen wider die Accente gleich חזה הוית באדין מן וגו zusammen, wodurch auch die Eigenthümlichkeit der abgebrochenen Rede leidet. Bertholdt will das zweite חזה הוית, das die Vss. nicht verstanden haben, auslassen, und Kirms (S. 40. Anm.) giebt eine falsche Erklärung desselben. Gegen beide genügend Hävernick, S. 240. — עד די קטילת וגו nämlich das vierte Thier, wie man aus der vorangegangenen Erwähnung des Hornes ersieht, doch zugleich das Horn selbst. Da mit dem Antiochus zugleich die Herrschaft des ganzen macedonisch-griechischen Reiches als zu Ende gehend gedacht wird, so ist hier das ganze Thier genannt, statt des Hornes allein. Polychronius: *ἐν τοσούτῳ δὲ τότε τὸ κριτήριον συνεκροτήθη, καὶ ἐκ τῶν ἀναγνωσμάτων ἀποφάσις ἐξηνέχθη, οὐ κατὰ τοῦ κέρατος μόνου, ἀλλὰ καὶ κατὰ παντὸς τοῦ θηρίου· οὐ γὰρ μόνον ὁ Ἀντίοχος ἀπώλετο, ἀλλὰ καὶ ἡ μακεδονικὴ ἀρχὴ πᾶσα κατελύθη.* Daneben hat man aber auch an den Antiochus selbst zu denken, ähnlich wie Apoc. c. 13. das Thier auch vornämlich den Antichrist oder Nero bedeutet, obwohl im Allgemeinen das römische Weltreich. Einzig an das Reich zu denken, wäre unstatthaft, da man aus v. 14. und 27. ersieht, wie es gar nicht die Meinung des Verfassers war, jenes werde an sich zu Grunde gehen und von der Erde verschwinden, sondern es soll nur die Herrschaft einbüssen und den Juden unterthan werden. Wäre hier nur vom Reiche selbst die Rede, so würden die Worte קטילת וגו im rein bildlichen Sinne zu fassen seyn; allein dass auch vorzüglich Antiochus gemeint ist, ersieht man auch aus v. 26., vgl. 8, 25. — Das Thier wurde ins brennende Feuer geworfen. Diese

Stelle benutzt auch Johannes in der Offenbarung. Da er aber nicht einen einzelnen Feind am Ende der Tage kommen lässt, sondern, wie immer modificirend, einen dreifachen (c. 12. 13.), so werden alle drei, der Satan, der Antichrist und der Lügenprophet, in's Feuer geworfen, und zwar lebendig in den Feuersee, c. 19, 20. 20, 10. Offenbar liegt nun hier im Daniel die Vorstellung von einer Feuerqual der Bösen nach dem Tode vor und wir dürfen sie nicht als Bild, sondern im eigentlichen Sinne fassen, wie ja auch die Vorstellung von der Auferstehung der Todten c. 12, 2. eigentlich zu fassen ist. Auch war ihm Pseudojesaias, c. 66, 24. schon hierin vorauf gegangen. Nach der Ansicht, dass der Körper empfinde, also die Leichen noch einiges Gefühl bewahren (Berach Fol. 18. col. 2.), spricht dieser von einer ewigen Feuerqual der Bösen nach dem Tode im Scheol und gebraucht in dieser Schilderung noch eine andere Vorstellung, vom Grabe entlehnt, von einem Wurme der die Todten fortwährend benagt und nie stirbt; auch ist dort, da sich's der Prophet als eine Qual denkt, von Würmern oder Feuer verzehrt zu werden (vgl. Hiob 14, 22.), von einem bewussten und ewigen Zustande nach dem Tode die Rede. Es ist also ein Vergeltungszustand nach dem Tode angedeutet, und diess kann, bei der nothwendig eigentlichen Auffassung jener Stelle, nicht mit Gesenius z. Jes. II. S. 315. geleugnet werden. Parallel sind die Vorstellungen im B. Henoch: 10, 16. 17. heisst es von den bösen Engeln: „Dann [wenn das Gericht für ewig vollbracht ist] sollen sie hinweggeschafft werden in die untersten Tiefen des Feuers, in die Qualen und in den Kerkern eingeschlossen werden ewiglich. Sogleich nach diesen soll er [Samjaza, der Anstifter der Engel zum Abfall] mit ihnen zugleich verbrannt werden und umkommen; gebunden sollen sie seyn, bis da erfüllt sind viele Geschlechter.“ Dieser Ort des Schreckens und seine Qualen werden beschrieben c. 21, 3—6.; vgl. 89, 33—37. 99, 5. 7. 103, 5. 105, 21. f. 66, 6. 14., wo es heisst, dass der Ort dieser Pein theils furchtbar heiss, theils unsäglich kalt seyn. Sirach c. 7, 17.: *ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ.* Jud. 16. 17.: *οὐαὶ ἔθνεσιν ἐπανιςταμέναις τῷ γένει μου· κύριος παντοκράτωρ ἐκδικήσει αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν, καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος.* Man kann aus einigen minder klaren Aussprüchen noch nicht erweisen, dass andere sich diesen Zustand nicht als einen ewigen dachten, wie z. B. aus 4 Esr. c. 7. (Fabric. Cod. V. T. II. p. 237.): Hi sunt populus peculia-

ris in quo nomen vocatum est meum, magnam autem multitudinem praeteribo qui peribunt, ligati merito in infernum, quos oportet ad judicium veritatis adduci. Hi in fumum redigentur die punitionis et traduntur in flammas ignis qui ardet in inferno ad eversionem, minam et exstirpationem. Dieses Feuer dachte man sich brennend in einer besonderen Abtheilung des Scheol, der Hölle, und es lässt sich ein zwiefacher Grund angeben, wie man auf die Vorstellung von dieser Feuerstrafe nach dem Tode gekommen sey. Einmal liegen die alten Nationalbilder von dem Thale des Sohnes Hinnoms oder der γεέννα zum Grunde; dort wurde früherhin dem Moloch geopfert, späterhin aber Leichname von Verbrecher und Aeser von Thieren theils unbegraben hingeworfen, theils verbrannt. Diese Vorstellung trug man auf die Schattenwelt über. Mt. 5, 22. 18, 9. Mc. 9, 43—45. Ferner lag zum Grunde das Nationalbild von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas durch Feuer und Schwefel. Als man das Bild auf den Tartarus übertrug, da ward die Pein und der Act selbst (Feuer und Dampf) als ewigdauernd dargestellt, was noch besonders darin seinen Grund hatte, dass die Gegend von Sodom und die ganze Pentapolis überhaupt fortwährend dicken Schwefeldampf aushaucht. Solinus polyhist. c. 35. J. D. Michaelis Comment. de mari mortuo, in syntagma Comment. Gotting. 1758—62. p. 102. f. Vgl. Jes. 34, 9. 10. und Jud. 7., wo auf Sodom und Gomorrha in dieser Beziehung angespielt wird. Aber nicht allein jene Nationalbilder führten auf diese Vorstellung, sondern auch noch ein Anderes, woraus zugleich erhellt, warum man den Ort der Qual in den Tartarus verlegte. Durch die Abgründe, Erdspalten und Erdschlünde wurde man nämlich auf die Vorstellung von einer Unterwelt geführt; diese Schlünde, aus denen häufiger Rauch und Dampf aufstieg, hielt man für Pforten zur Unterwelt und so kam man auf die Vorstellung, dass auch im Tartarus selbst ewiges Feuer brenne. Dem begegnen wir auch bei anderen Völkern; Virg. 6, 296. Valer Flacc. 4, 594.: fumeus Acheron. Vgl. חֹשֶׁךְ Hi. 10, 21. 22. Ps. 88, 13. Johannes in der Apok. spricht daher von einer Qual der Bösen in Feuer und Schwefel, 14, 11., oder von dem Feuersee, 19, 20. 20, 10. und diese Qual wird als ewig dauernd gedacht, Apok. a. a. O. Mt. und Mc. a. aa. OO. Luc. 16, 23. f. Jud. 6. 7. Vgl. Wettstein zu Luc. 16, 22. 23, 43. (nach Grotius gearbeitet). Bartolocci de inferno secundum Hebraeos, in s. Biblioth. II. 128. f. Lib. Cosri, ed. Buxtorf. p. 72. Samuel Petiti, Lection. I. 4.

übrigen Thieren ward ihre Herrschaft genommen; denn ihres Lebens Dauer war ihnen bestimmt auf Zeit und Stunde *n)*.

n) ושאר חיותא. Nom. absol. wie 2, 29. 30. 32. 3, 22. 5, 18. 1, 17. Ueber den st. c. שְׁאָר vgl. zu 2, 18. S. 67. Anm. e. — Ueber die impersonelle Wendung in העדיו zu 2, 30. S. 77. — וארכה Verlängerung d. i. Dauer, s. 4, 24. Theodotion versteht lange Dauer: καὶ μακρότης*) ζωῆς ἐδόθη αὐτοῖς, wonach denn auch Polychronius erklärt. Allein nicht sprachgemäss und hier unpassend. — עד זמן ועדן. Auch sie besassen die Herrschaft nicht ewig, sondern nur bis auf Zeit und Stunde, d. h. bis der von Gott bestimmte, unabänderliche Zeitpunkt des Endes (עת קץ 8, 17. oder מועד קץ v. 19. τὸ τέλος, 1 Cor. 15, 24.) gekommen, welches sowohl ist die Zeit des Gerichtes (ἡ ὥρα τῆς κρίσεως Apoc. 14, 7.), als auch, da beides in einem Zeitmoment zusammenfallend gedacht wird, die Zeit der Ankunft des Messias (ὁ καιρὸς τȣ̃ χριστοῦ Röm. 13, 11. 1 Cor. 4, 5. 2 Thess. 2, 6.); das ersieht man aus v. 13.; noch hat Gott und der himmlische Rath nicht die Richterstühle verlassen, als schon der Messias erscheint und das Reich ihm übergeben wird. Dass זמן ועדן wirklich hier von dem Ende der laufenden Zeitperiode verstanden werden müsse, besagt v. 22., wo es heisst, „das kleine Horn (Antiochus) habe Krieg mit den Heiligen geführt, bis dass der Alte der Tage kam und Recht verschafft wurde den Heiligen des Höchsten und (bis dass) die Zeit eintrat (עד די זמנא מטא) und die Heiligen das Reich empfingen." Vgl. zu 8, 19. Anm. s. Die Worte dort weisen aber bestimmt zurück auf den Inhalt von v. 9—12. und namentlich זמנא מטא auf זמן ועדן; an jener Stelle aber kann זמן von keiner andern Zeit gesetzt seyn, als von der Zeit des Endes, wo das Gericht gehalten wird, und der Messias erscheint; ganz wie καιρὸς gradezu in diesem Sinne steht Luc. 21, 8. עדן ist bestimmte Zeit, זמן gelegene, günstige Zeit; die Juden glaubten aber, der Messias werde erscheinen tempore opportuno,

*) So muss bei Theodot. gelesen werden, auch nach der röm. Ausgabe v. J. 1772. Das MS. des Theodoret woraus Schulze edirte bot falsch μακαριότης. Da aber auch Theodoret nach der Lesart μακρότης erklärt, so muss jene andere ganz getilgt werden.

Ich schauete in den nächtlichen Gesichten, und 13
siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie eines

quo congrue esse possit finis. Nezach Israel. c. 40. Fol. 50. col. 3. Diese Zeit dachte sich der Verf. jedenfalls nahe und nicht weit über die Frist hinaus, welche er v. 25. mit 3½ Jahren umschreibt. Der Gedanke, dass die messianische Zeit nahe bevorstehe und blos durch die Frömmigkeit des Volkes bedingt werde, ist schon den alten Propheten nicht fremd. Joel 2, 26. 3, 5. Vgl. zu Dan. 8, 17. Ganz unpassend wäre es, mit *Bertholdt* hier die gewöhnliche Bedeutung ven שְׁאָר zu verlassen und es durch omnis zu erklären, nach dem arab. سائر. Unstreitig repräsentiren die „übrigen Thiere“ alle anderen Reiche die zur Zeit des Unterganges jener vierten Weltmonarchie oder des vierten Thieres noch bestehen. Wenn „Zeit und Stunde“ kommt, ist auch ihre Herrschaft zu Ende und sie müssen sich den Juden unterwerfen, denn sie sind eben jene „Völker, Nationen und Zungen“ v. 14. und 27.; darauf führt auch das Suff. masc. g. in שָׁלְטָנְהוֹן und לְהוֹן, obgleich das fem. חיותא vorangegangen ist; es wird sogleich auf das unter den Thieren Abgebildete, die *Könige* f. *Königreiche*, vgl. v. 17. bezogen. Die Notiz v. 12. ward aber nöthig, um den Leser, welcher nach dem Vorangegangenen v. 5. 6. 7. 8. fürchten konnte, es möge sich noch ein neues Thier an der Stelle des vierten erheben, mit der festen Versicherung zu trösten, dass, nachdem von allen den Juden bekannten Reichen, welche er unter den vier Weltmonarchieen begreift, keine Spur mehr übrig sei, auch alle übrigen unbekannten und minder gefährlichen Reiche, die er unter den „übrigen Thieren“ zusammenfasst, die Herrschaft den Juden unter ihrem Messias überlassen müssten. Sie werden sich dann bekehren und den Juden dienstbar seyn. V. 14. 27. Dass der Verf. aber, ausserhalb der symbolischen Vorstellung von den vier Thieren, die übrigen Reiche gradezu *Thiere* nennt, kann nicht auffallen und findet eine Parallele in c. 8, 4., wo auch andere Reiche, ausser dem Medopersischen, gradezu Thiere (חֵיוֹת) genannt werden. Somit zeigt sich hier schon eine Spur jener Vorstellung, dass, nachdem der Antichrist überwunden, noch andere ferne und unbekannte Völker, welche jenen Weltmonarchieen nicht unterworfen waren (Gog und Magog), aufstehen würden. Apoc. 20, 7. Vgl. *Eisenmenger* entd. Juden-

Menschen Sohn und gelangte zu dem Betagten, und
14. man brachte ihn vor denselben *o)*. Und ihm ward

thum, II. 741—743. Ewald Comment. in Apoc. p. 303. Andere, wie Ephraem, Polychronius, Theodoret, unter den Neueren Ch. B. Michaelis und Rosenmüller verstehen unter שאר חיותא die drei ersten Thiere v. 5—7., und der Sinn soll seyn: Imperium eorum (nimirum primi, secundi et tertii animalis) ablatum fuerat et diuturnitas in vita eis data fuerat usque ad statutum terminum, nimirum quem eis deus praefixerat. Allein 1) würde diess nur eine matte und leere Wiederholung seyn und der Vers würde störend nachschleppen. 2) Es ist ganz willkührlich hier die 1 modi auf einmal als Plusquamperf. zu fassen.

o) Nach dem Untergange der letzten Weltmonarchie und dem Falle aller übrigen weltlichen Reiche, die ausser dieser noch bestehen, tritt das ewige Messiasreich ein. Weil dieses nicht unter dem Bilde eines Thieres dargestellt werden kann, so verlässt der Verf. die bisherige Darstellung; um aber den Eintritt des Messiasreiches anzudeuten, lässt er den Messias selbst erscheinen, dem die Herrschaft und das Reich übergeben wird. — חזה הוית בחזוי ליליא Diese Worte (vgl. 2, 19.) werden aus v. 2. wiederholt, um eine neue und besondere Aufmerksamkeit erregende Erscheinung anzukündigen. — עם־ענני שמיא. Die Praep. עם eigentlich mit, in Gesellschaft einer Sache, steht auch vom örtlichen Nebeneinanderseyn und ist dann s. v. a. auf, daher bei Mt. 24, 30. 26, 64., wo diese Stelle nachgeahmt ist; *ἐπὶ τῶν νεφελῶν*, wofür die Apok. 1, 7. 14, 14.: *μετὰ τῶν νεφελῶν*, Mc. 13, 26. *ἐν νεφέλαις*. Der Messias fährt auf den Wolken des Himmels, wie auf einem Wagen, daher. Diese Vorstellung floss aus Stellen wie Jes. 19, 1., wo Jehova auf einer schnellen Wolke fährt, vgl. Ps. 104, 3. Nah. 1, 3. Von den späteren Juden ward auch diess wieder auf den Messias übertragen, daher auch in den Sibyllin. Büchern vom Messias (L. II. p. 277. ed. Gall.):

ἥξει ἐν νεφέλῃ πρὸς ἄφθιτον ἄφθιτος αὐτός
ἐν δόξῃ χρίστος σὺν ἀμύμοσι ἀγγελτῆρσι
καὶ καθίσει κ. τ. λ.

Daher heisst der Messias auf Grund unserer Stelle auch bei den Targumisten עֲנָנִי nubivagus oder בַּר נִבְלִי Sohn der

Wolke. S. Ch. B. Michaelis, Diss. de Nominibus Christi, humanam ipsius naturam designantibus §. VII. Hartmann in Bengels neuem Archiv f. d. Theol. Bd. IV. St. 1. S. 23. 24. Wie sich Griechen und Römer die Fortbewegung ihrer Götter durch die Lüfte dachten, hat Voss in den mythol. Br. I. Br. 22—29. ausführlich erläutert. — Der Messias erscheint nun wie ein Menschensohn, er wird also mit ihm verglichen. בר אנש ist aber s. v. a. אנוש, nur dass durch בר der Begriff der Abstammung verdeutlicht wird (vgl. S. 82. 139.) und kommt, eben so wie בן אדם womit es identisch ist (vgl. Ps. 144, 3. 8, 5.), nur in höherem, dichterischem Ausdruck vor, wie auch im Persischen, vgl. v. Bohlen, Symb. ad int. S. Cod. p. 33. Der Nebensinn der Schwäche und Hinfälligkeit muss in dem Worte anerkannt werden; besonders auch im Ezechiel ist das Wort häufig. Das richtige Verständniss haben viele Ausleger bei dem Menschensohne nicht getroffen. So sahen manche das jüdische Volk im maccabäischen Zeitalter darin geschildert. Ephraem S. deutet den Menschensohn typisch und historisch auf das Zeitalter der Makkabäer und erst im höheren Sinne auf Jesus Christus, und Theodoret zu v. 28. thut rechtgläubiger Christen Erwähnung (τῶν τῆς εὐσεβείας διδασκάλων), welche das vierte Reich von dem macedonischen Reiche und die folgende Periode von der makkabäischen verstanden. Selbst Neuere waren der Meinung, dass hier nur von dem jüdischen Volke und dessen idealer, oder wenn man will, messianischer Herrschaft, nach dem Vorbilde der altrepublikanischen Theokratie, die Rede sey, aber ohne dass ein persönlicher Messias erwähnt wäre, diess Reich also auch nur uneigentlich ein messianisches heissen könnte. Wie also v. 5—7. die heidnischen Reiche unter dem Bilde gehörnter und blutdürstiger Thiere dargestellt wären, so werde hier im Gegensatze das Volk der Heiligen unter dem Bilde eines Menschen repräsentirt. So Paulus Comm. z. N. T. III. S. 58. Jahn, Einl. II. S. 616. Wegscheider Inst. dogm. (ed. VI.) p. 393. Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Th. S. 381. Allein eben so wenig, wie man unter צמח Jes. 4, 2. den besseren Anwuchs des jüdischen Volkes verstehen kann, ist es auch hier zulässig an das Volk der Juden zu denken. Wenn wir v. 13. und 14. an sich betrachten, so ist man genöthigt, an eine einzelne Person und zwar nothwendig an den König dieses letzten Reiches, woran das Volk der Heiligen Theil haben und welches es durch

ihn besitzen soll (v. 18. 22. 27.), zu denken. Nur weil man v. 13. und 14. nicht mit dem Nachfolgenden, wo die Vision gedeutet wird und nur vom jüdischen Volke die Rede ist, zu reimen wusste, kam man hier auf jene Auffassung. Baumgarten-Crusius a. a. O. beruft sich, auf Apoc. 12, 5., wo die christliche Gesellschaft unter dem Bilde eines neugebornen, aber der Gefahr zu Gottes Thron Entrissenen dargestellt werde. Allein diese Erklärung jener Stelle, die von Eichhorn und Heinrichs entlehnt ist, kann nicht richtig seyn; dort ist unter dem neugeborenen Kinde kein anderer als der Messias selbst zu verstehen (vgl. 2, 47. 28. 19, 15. mit Ps. 2, 9.), wie Bleek, in der theol. Zeitschr. von Schleierm. Lücke und de Wette II. S. 276. und Ewald in Apoc. p. 213. f. genügend dargethan haben. Gleich irrig bezog Porphyrius den Menschensohn auf den Judas Makkabäus und das Reich auf das jüdische Reich und Zeitalter unter den Makkabäern. Darüber bemerkt Hieronymus zu v. 14.: Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius: aut quis iste tam potens sit, qui cornu parvulum, quem Antiochum interpretatur, fregerit atque contriverit? Si responderit Antiochi principes a Juda Maccabaeo fuisse superatos, docere debet, quomodo cum nubibus coeli veniat, quasi filius hominis: et offeratur vetusto dierum et detur ei potestas etc. — und zu v. 18.: Si hoc de Maccabaeis intelligitur, doceat qui ista contendit, quomodo regnum eorum perpetuum sit. In der That kann kein anderer als der Messias in dem Menschensohne gesehen werden, da, wie aus Vergleichung mit dem fünften Reiche c. 2, 34. 35. 44. 45., welches dem Macedonisch-griechischen unter Alexanders Nachfolgern, wie hier das unsrige, unmittelbar sich anschliesst, zur Genüge erhellt, auch hier unter dem Reiche v. 14. 18. 23. kein anderes als das Messiasreich gemeint seyn kann. Wie dort ein Reich Gottes erscheint, so ist es auch hier ein solches, im Gegensatze zu den irdischen Reichen (v. 2. 18.). So verstanden denn auch viele ältere Juden unter dem Menschensohne den Messias. Eisenmenger entd. Judenth. II. 755. 789. Jarchi erklärt זה מלך המשיח. Saadias: זהו משיח צדקנו. Jos. Jachiades: הוא משיח צדקנו. Im B. Henoch erscheint, abwechselnd mit dem Namen Messias (c. 48, 11. 51, 4) oder des Auserwählten (45, 3.), auch der Menschensohn (c. 46, 1—3. 48, 2. 61, 10. 13. 17. 62, 15. 68, 38—41. 69, 1.). Ist aber das Reich dieses Königes ein vom Himmel gesandtes

(c. 2, 34. 35.), so muss sich nothwendig der Verf. den Messias auch als einen Himmelsbewohner gedacht haben und man darf nicht annehmen, dass er ihn nur desshalb auf diesem himmlischen Schauplatze, wo er ihn nicht wirklich existirend dachte, erscheinen lasse, weil er einmal die Scene des Gerichtes in den Himmel verlegt hatte. Eine bloss poetische Fiction liegt fern. So wird dem Messias also unläugbar eine höhere, übermenschliche Natur beigelegt, was auch daraus erhellet, dass er auf den Wolken des Himmels einherfährt, was sonst nur von Gott ausgesagt wird; dass ihn Engel zu dem Throne Gottes führen; dass er über ein ewiges, die ganze Erde umfassendes, Reich herrschen soll. Vgl. Gesenius z. Jes. I. S. 365. de Wette, bibl. Dogm. S. 163. Für alle übrigen Stellen des A. T. muss geleugnet werden, dass dem Messias in ihnen eine höhere, übermenschliche Natur gegeben werde. Jes. 9, 6. s. ist nur ideale Schilderung eines kommenden Königes und die ihm beigelegten Prädicate sind im Geiste des übertreibenden Orients zu fassen; dasselbe gilt von den Tugenden des künftigen Davidsohnes c. 11, 1. f. Jene verklärtere Vorstellung von dem Messias finden wir auch in den LL. Sibyll. Lib. III. v. 590.: καὶ τοτ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα (den Messias). — Dafür, dass der Verf. den Messias einem Menschen gleich erscheinen lässt, kann ein dreifacher Grund angegeben werden. Wollte er ihn nämlich persönlich erscheinen lassen und schildern, so konnte diess gar nicht anders als unter dem Bilde eines Menschen geschehen, denn unter welcher andern Gestalt erscheinen die himmlischen Wesen und Engel im A. T., (vgl. 8, 15. 10, 16. vgl. v. 5. Tob. 5, 5.) und in welcher anderen können wir sie uns selbst denken? Darum erschallet c. 8, 21. auch die himmlische Stimme gleich einer Menschenstimme, weil der sterbliche Seher sie sonst nicht hätte vernehmen können. Zudem war er dazu genöthigt, den Messiasnamen zu umschreiben und durch passende Praedicate zu bezeichnen, theils weil er überhaupt Umschreibungen liebt, und diese ihm wie bei'm Gottesnamen (v. 9.), so auch für den des Messiasnamen schon gebräuchlich waren, was man daraus schliessen kann, dass er ja auch ein Anderes von Gott auf den Messias überträgt, nämlich das Fahren auf den Wolken des Himmels; theils weil es noch keinen gemeingültigen Namen für den Messias gab, da der Name משיח in dem späteren Sinne noch völlig fremd war, da c. 9, 25.

und Ps. 2, 2. vom Messias nicht die Rede ist (erst im B. Henoch erscheint der Name Messias, c. 48, 11. 51, 4.) und der Name David, wie den Messias die späteren Propheten Jer. c. 30, 9. und Ezech. c. 34, 23. 37, 26. nennen (vgl. Hos. 3, 5. wo die Dynastie Davids damit bezeichnet ist), nicht in diese umschreibende und symbolische Schilderung passte. 2) Er lässt den Messias auch desshalb einem Menschensohne gleich erscheinen, weil der Messias als Davidssohn geboren werden sollte; vgl. Jes. 11, 1. und Mich. 5, 1., welche Stelle einzig besagt, dass aus dem Hause Davids der künftige Herrscher hervorgehn solle. Vgl. die oben angeführten Stellen aus Jerem. Ezech. und Hosea. Irrig ist somit die Bemerkung Bertholdts in s. Christologia Jud. p. 31.: nominis filii hominis de Messia usurpati, hanc singularem esse rationem, quod neque rei, neque personae ullum habeat respectum. Aus jenen Gründen vergleicht der Verf. den Messias, obwohl er sich ihn als ein höheres übermenschliches Wesen vorstellte, mit einem wirklichen Menschen, wie ihn sich auch der Verf. des Henoch dachte, was man daraus ersieht, dass er für den Ausdruck: Menschensohn auch den verwandten: Weibessohn anwendet. Einestheils irret man also, wenn man hier schon (mit Bertholdt im Comm. z. u. St.) die Vorstellung, welche späterhin die Doketen in die Lehre von der Person Christi einwebten (1 Joh. 1, 1. 2. 4, 3. 2 Jo. 7. 1 Tim. 6, 20.), nämlich von einem Scheinkörper, in welchem der Messias auf die Erde gekommen, ohne einen wirklichen materiellen Körper zu haben, finden will. Hier ist ja auch überdiess die Scene nur im Himmel und also gar nicht von dem Messias die Rede, wie er auf die Erde herabkommt. Es ist gar nicht angedeutet, ob der Verf. sich gedacht habe, der Messias werde sichtbar über das Reich selbst herrschen, obwohl diess wahrscheinlich ist. Andrerseits aber kann man unmöglich annehmen, dass der Verf. sich gedacht habe, der Messias weile in einem materiellen Körper im Himmel und das müsste man doch, wenn man nicht des Doketismus beschuldigt werden wollte, wenn man hier mit vielen Dogmatikern und Auslegern auch der neuesten Zeit (Hengstenberg, Christologie, I. 1. S. 218. Hävernick im Comm. S. 242.) die Verbindung der wahren göttlichen und menschlichen Natur in Christo, dem kirchlichen Sinne nach, angedeutet fände. Von einer solchen aequalitas naturarum kann doch erst die Rede seyn, wenn die menschliche Natur gleichzeitig mit der gött-

lichen in einem Wesen verbunden ist, also dann erst, wenn es als vom Weibe schon empfangen und geboren gedacht wird, nicht aber schon im Himmel, wo zudem Körperliches nicht gedacht werden kann. Ueberhaupt ist im A. T. eine später aufgefundene Unterscheidung der göttlichen und menschl. Natur nirgend angedeutet, von einem incarnirten Jehova ist nie die Rede und die höhere Christologie der Apostel gehörte nie zur alttestamentl. Messiaslehre. — Schon um Christi Zeit trug man den Namen Menschensohn auf den Messias über; so zeigt er sich häufig schon im Buche Henoch, welches unter Herodes d. Gr. geschrieben ist. Im N. T. sind ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ und ὁ υἱὸς τῦ θεῦ in ihrem tieferen religiösen Sinn nur verschiedene Beziehungen desselben Begriffs. Jesus nennt sich auf beide Weisen, meinet sich aber immer damit insofern er der Messias ist, denn ausserhalb dieses Verhältnisses betrachtet er sich nie. Der Ausdruck ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ weiset von oben nach unten und bezeichnet in bestimmter Rücksicht auf unsere Stelle im Daniel den Messias insofern er mit der Menschheit näher verbunden ist, daher ihn Jesus nur gebraucht, wenn er auf zeitliche und irdische Verhältnisse hinweiset. Nach der idealen Bedeutung die diesem Messiasnamen nach der Stelle des Daniel eigen ist, zog er ihn desshalb auch den anderen Benennungen des Messias (wie υἱὸς Δαυίδ, υἱὸς Ἀβραάμ), welche diese ideale Bedeutung nicht haben, vor. Dass die Juden ihn aber schon immer auf den Messias bezogen, ersieht man aus Luc. 22, 67—70. Mt. 26, 63. f. Christus heisst auch nur in den Evangelien ὁ υἱὸς τ. ἀ. (nie υἱὸς ἀνθρώπυ, was die Messiasidee ganz ausschliessen würde), und nur in Christi eigenem Munde; nie nennen ihn die Apostel so, ausser an einer Stelle, Apostelg. 7, 56. Allein dort bringt Stephanus eigentlich nur eine Reminiscenz aus den Evangelien (Mt. 26, 64.) an. So kann man denn also den Ausdruck als allein von Christo gebraucht denken. Hat nun aber derselbe die ideale Wortbedeutung des Allgemeinmenschlichen, so weiset dagegen die Messiasbezeichnung ὁ υἱὸς τῦ Θεῦ (aus Ps. 2, 7. stammend, und schon vor Jesus im Gebrauch, vgl. Hen. 104b, 2. wo Gott den Messias seinen Sohn nennt, 4 Esr. 13, 37. 52. Sohar zu Jes. 19, 1. Ilgen in Paulus Memorab. T. VII. S. 135.) von unten nach oben, und bezeichnet den Messias, insofern in ihm das göttliche Leben und die unendliche Liebe der Gottheit durch seine Frömmigkeit vollendet war. Jesus nennt sich „den Sohn Gottes,“ wenn er auf das höhere,

Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, dass alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergeht, und sein Königthum wird nicht zerstöret *p)*.

geistige Wesen, Wirken, Leben und Bestimmung des Messias hinweisen will. Insofern aber sind Menschensohn und Gottessohn eins. Joh. 3, 13. 5, 27. Die verschiedenen Beziehungen beider Ausdrücke kann man aber kennen lernen aus Stellen wie Mt. 16, 13. 16. Luc. 22, 68. 69. Joh. 1, 50. 52, 12. 34. Vgl. die Literatur in Bertholdt Christol. Jud. p. 35. Hase Leben Jesu S. 117. 2). — Der Messias selbst wird nur als Völkerbeherrscher geschildert (v. 14.) und sein Reich ist ein idealer theokratischer Staat. V. 18. 22. 27. Hier im Daniel herrscht nicht, wie in den höheren Gesichten des Universalismus früherer Propheten, die Idee vor, dass sich das Messiasreich auch auf die Heiden erstrecken werde, insofern diese durch Annahme der wahren Religion Theil haben sollten am Reiche Gottes (Zeph. 3, 9. 8, 23. Micha 4, 1. 2.), sondern die Theokratie bezieht sich nach der gewöhnlichen partikularistischen Ansicht auf die Ausländer nur insofern, als sie von den Juden unterjocht werden sollten, eine Ansicht, welche bei der Einseitigkeit und dem unterdrückten Unwillen der späteren Zeitalter immer mehr zum Vorschein kam. Jes. 49, 23. 60, 10. 14. 61, 5. 6. Ps. 72, 9. Die Quelle dieser Vorstellung lag besonders in Ps. 2, 8. 9., welcher von dem Messias verstanden wurde. Christus und die Apostel berichteten diese Vorstellung dahin, dass nur die Frommen und Glaubenstreuen mit Christo herrschen sollten, wie es ja auch die Gerechtigkeit fordert, dass diejenigen, welche unter allen Drangsalen und Anfechtungen sich treu erhalten haben, einst auch glücklicher und mächtiger werden als die Uebrigen. Vgl. 1 Cor. 6, 2. f. 2 Tim. 2, 12. Apoc. 1, 6. 2, 26. 27. 3, 9. 21. 5, 10. 20. 6. 21, 24. 22, 5. — וקדמוהי הקרבוהי Die impersonelle Wendung wieder statt der passiven; aber auch ein Fall, in dem man sich die Engel als Subject denken kann, welche den Messias zum Throne führen. Ein ähnlicher Fall 4, 22.

p) שלטן d. i. die Herrschermacht, *ἐξουσία;* יקר τιμή, die mit jener verbundene Ehre; מלכו d. i. das Reich Gottes, 2, 34. 35.; durch den Messias herbeigeführt, wird es zum Mes-

Es war mein Geist, mir Daniel, betrübt im In- 15.
nern, und meine Gesichte erschreckten mich *q)*. Ich 16.

siasreiche. Vgl. Apoc. 11, 15. 12, 10. — שלטנה שלטן עלם. Seine Herrschermacht ist eine ewige, welche also nicht vergeht wie die jener irdischen Reiche v. 11. 12. Vgl. v. 18. 27. 3, 33. 4, 31: ומלכותה וגו, s. 6, 27. Der Verf. verlässt von יפלחון an wiederum die begonnene Darstellungsweise und spricht hier ausserhalb der Visionendarstellung von der Sache wie von einer wirklich erst künftigen. Derselbe Fall c. 8, 12. und Apoc. 20, 7—10. Vgl. Ewald Comment. in Apoc. p. 40.

q) Die Vision ist jetzt vorüber, aber der Seher verweilt noch auf dem himmlischen Schauplatz und hier wird ihm nun auch die Deutung. — אתכרית רוחי אנא דניאל „mein Geist war, mir Daniel, betrübt;" theils desshalb, weil er die Deutung der Vision nicht kannte, theils wegen des Unglücks, welches dem Volke noch droht (v. 21.). Beide Beziehungen nimmt richtig Theodoret, indem er zu: *ἔφριξε τὸ πνεῦμά μου* bemerkt: *ἥ τε γὰρ ὄψις φρικώδης ἦν, καὶ ἡ ἄγνοια τῶν αἰνιγμάτων ἔκνισε μου τὴν διάνοιαν καὶ θορύβων ἐπλήρου.* Ephraem S. denkt nur an die Leiden, die dem Volke drohen. Wir sehen hier Daniel in einem lebhaften Affekte. So weinet auch Johannes aus Theilnahme in einer Vision Apoc. 5, 4. und zum Henoch, der den Strafort der Engel sieht, spricht Uriel (21, 6.): „Henoch, warum bist du erschrocken und erstaunt über diesen schrecklichen Platz, bei dem Anblick dieses (Platzes des) Leidens." Vgl. Anm. zu 4, 16. In grammatischer Hinsicht ist zu bemerken, dass das pron. reflex gleich durch das thätige Glied ausgedrückt wird (Winer chald. Gr. S. 94. Ewald kr. Gr. S. 623., besser Hitzig Begriff der Kritik, S. 23.), und, um den Nachdruck des Personalbegriffs, der in dem Suff. in רוחי liegt, zu erhöhen, wird die entsprechende volle Form des pron. pers. hinzugesetzt, wozu dann hier noch die Nennung der Person, welche redet, tritt. Vgl. 8, 1. 15. 10, 1. 7. 12, 5. Ewald kr. Gr. S. 637. Diese absichtliche Hervorhebung der Person zeigt den pseudonymen Schriftsteller an, der sich für die Person eines anderen ausgiebt. Vgl. B. Henoch, c. 12, 3. „Ich, Henoch, lobete den grossen Herrn." 24, 7: „Alsdann versetzte ich, Henoch, ihm und sagte. 92, 3. 105, 15. 4 Esr. 2, 42. Ewald Comm. in Apoc. p. 96. Lud. de Dieu und Hävernick schwanken, ob dem Ithpehel אתכרי hier die Bedeutung:

nahete einem von den Dastehenden und bat ihn um Gewissheit über alles dieses. Und er sagte es mir zu,

krank seyn oder betrübt seyn zu geben sey; denn כרא oder כרה ist im Chald. (Buxtorf Lex. t. f. 1086.) sowohl krank seyn (wie im Syr. ܟܪܗ, Schaaf Lex. p. 278.), als auch Schmerzen leiden = betrübt seyn (ܟܪܐ, Schaaf a. a. O. p. 277.). Die letztere Bedeutung ist hier durchaus vorzuziehn (vgl. die Parallelen bei Henoch), auch wird sie bestätigt durch v. 28., wo die Wirkung des Schreckens und der Angst wie c. 5, 6. beschrieben wird in den Worten: רעיוני יבהלנני וזיוי ישתנון. Ueber die syrische Punktation אֶתְ׳ (ܐܬܟܪܝܬ) vgl. 7, 8. 4, 16. — בגו נדנה. Bestimmter als das einfache בְּ ist בְּגוֹ vgl. 3, 25. גו hier einmal ohne das א prosth., das sonst immer im Daniel bei diesem Worte erscheint; vgl. 3, 6. 11. 15. 21. 23—26. נְדַן und נְדָנָה (mit ה parag. wie in אריה) kommt in den Targum (1 Sam. 17, 51. 2 Sam. 20, 8.), so wie auch, mit Verwechslung der liquida: לדן לדנא, (Jer. 47, 6. Ez. 21, 3—5.) vor in der Bedeutung Scheide, als Bild des Körpers, der gleichsam die Scheide der Seele ist. Vgl. Hiob 27, 8. „Wenn Gott seine Seele (aus dem Körper wie aus einer Scheide) herauszieht f. ihn gewaltsam tödtet. So bei den Talmudisten, vgl. Buxtorf Lex. t. f. 1307. Dasselbe Bild braucht Plinius H. N. 7, 52. 53.: „donec cremato eo (corpore) inimici remeanti animae velut vaginam ademerint. Dasselbe Bild wandte ein Philosoph gegen Alexander d. Gr. an, vgl. Herbelot Bibl. or. p. 642., und die Griechen gebrauchen so σκεῦος, Aelian hist. an. 17, 11. Sonst ist der Körper auch die Wohnung (דור) der Seele, Jes. 38, 12., welche mit dem wandernden Hirtenzelte verglichen wird, Jes. a. a. O. 2 Cor. 5, 4. 2 Petr. 1, 12. 13., oder sie wird mit einem Tempel verglichen, Joh. 2, 19. 21. oder mit einem Gefäss, worin die Seele, das Blut (1 Mos. 9, 4.), die Flüssigkeit ist, Jes. 53, 12. 2 Cor. 4, 7., z. B. mit einem Schlauche, Schultens Exc. ex Ham. p. 368. Die Nasiräer nennen den Leib das Hemde. Niebuhr Reiseb. Th. 2. S. 439. f., die Rabbinen ein Kleid, Schöttgen, hor. hebr. etc. p. 693. Viele Conjecturen über die Etymologie von נדן s. bei Michaelis Supplem. p. 1602., das Richtige bei Gesenius Lex. man. p. 650. Der Syrer hat

dass er mir die Deutung der Dinge kund thun wollte *r)*.
„Diese grossen Thiere, deren viere sind — vier Könige 17.

das Wort nicht verstanden; er übersetzt ܥܠ ܡܫܟܒܝ auf meinem Lager, als ob stünde בְּגוֹ מִדְמְכִי, wohl mit Rücksicht auf das vorhergehende אתכרית רוחי in der Bedeutung: „ich ward krank." Vulg. (territus sum in his) und LXX. Cod. Chis. (ἐν τούτοις) machen aus unserer Lesart: בְּגוֹ דְנָה f. בִּדְנָה. Ganz unkritisch wollen aber Capellus und Bertholdt am Texte hier ändern. Besser schon Theodotion: ἐν τῇ ἕξει μου (vgl. LXX. zu Richt. 4, 9. wo ἕξις für נְוִיָּה), trefflich Vers. Ven. ἐν μέσῳ τῷ κολεῷ εὔ. Bonfrerius conjecturirte zu 1 Mos. 6, 3. unnöthigerweise, die Vss. daselbst hätten statt der masoret. Lesart יָדוֹן gelesen יָדוּן von נדן Scheide. Vgl. Schumann in Genesin, p. 122.

r) Der Prophet tritt zu einem der Engel und befragt ihn um die Deutung des Traumes, welche ihm auch gegeben wird. Eine ähnliche Fiction, um der Darstellung Mannigfaltigkeit zu geben und einen passenden Uebergang zu der Deutung zu gewinnen, findet sich 8, 13. Zach. 4, 4. 5. Apoc. 7, 13. f. vgl. Ez. 37. 3. Bei Zacharias befragt der Engel, welcher den Propheten alle Visionen hindurch begleitet, denselben zuerst, ob er die Deutung der Vision wisse, und als dieser es verneinen muss, sagt er ihm die Deutung an. Hier hat der Seher keinen solchen Begleiter, bittet aber einen der entfernterstehenden und dienenden Engel sogleich um die Deutung, ohne dass die Worte, womit er gebeten, namentlich gemacht würden. — על חד מן קאמיא einem der Dastehenden d. h. der dienenden Engel die um den Thron stehen v. 10., vgl. Zach. 4, 4. עֹמְדִים לִפְנֵי und v. 7. עֹמְדִים לְפָנָי von den Freunden und Dienern des Josua. Vgl. zu 1, 4. Anm. o. S. 20. Er wagte es also sich einem der himmlischen Wesen zu nahen. — ואמר וגו. Es findet sich אמר f. zusagen auch 4 Mos. 23, 19. Jes. 38, 15. Wir übersetzen: er sagte es mir zu und so wollte er mir kund thun, oder, dass er mir kund thun wollte. Für die folgernde Copula steht 1 Kön. 8, 12. לְ nach אמר in dieser Bedeutung. Vgl. אמר f. befehlen dass, mit folgendem לְ und Inf. zu c. 1, 3. S. 17. Anm. i., oder

18. (sinds), die sich von der Erde erheben. Aber es werden die Heiligen des Höchsten das Reich empfangen, und das Reich besitzen in Ewigkeit, in alle Ewigkeit *s).*"

mit folgender Copula und modus 5, 29. 6, 17. 25. Es ist nicht erlaubt mit Bertholdt nach לי wieder יציבא aus dem Vorigen hinzuzudenken, oder gar mit Cod. Chis. und Theod. hinzuzusetzen: τὴν ἀκρίβειαν. Im Text der Pesch. stand sonst gleichfalls wieder ܫܪܝܪܐ dabei, was Lee nach seinen Codd richtig auslässt.

s) Auf die Bitte um Deutung der vier Thiere sowohl als der himmlischen Erscheinung — denn über alles Gesehene will er gewisse Auskunft haben, v. 16. — giebt der Engel v. 17. 18. die kurze Antwort, dass die vier Thiere vier Könige (Königreiche) bedeuten und dass die Juden (wären nämlich jene Reiche untergegangen, was man hinzudenken muss) das (messianische) Reich für immer besitzen würden. Diese Antwort des Engels lässt der Verf. theils darum so kurz seyn, weil die drei ersten Reiche für seine Zeitgenossen wenig Interesse hatten, daher sie auch v. 4—6. nur mit wenigen Worten geschildert wurden, und es ungeschickt gewesen wäre, wenn er sich allein auf das vierte Reich eingelassen hätte; theils ist diess aber auch geschehn, damit die Aufmerksamkeit der Leser desto mehr auf das vierte Thier und besonders das Horn gespannt werde, wenn er es für nöthig erachtet, noch besonders danach und zumal nach dem kleinen Horne zu fragen. — אלין חיותא רברבתא די אנין ארבע Ueber אנין vgl. Winer ch. Gr. S. 90. Statt ganz einfach zu sagen: jene vier grossen Thiere sind d. i. bedeuten, trennt er die Worte und breitet sie nicht ohne Absicht aus. Er will nämlich dadurch sowohl auf die Grösse und das Ungeheure der Thiere, als auch auf ihre Vierzahl besonders aufmerksam machen und dadurch andeuten, dass die vier grössesten Weltreiche darunter gemeint seyen. ארבעה מלכין (bedeuten) vier Könige d. h. Königreiche oder Dynastieen. Das Concretum steht fürs Abstractum, denn dass wir oben v. 3. ff. die Thiere nicht persönlich, sondern generell als Reiche verstehen mussten, geht hier aus v. 23. hervor, wo es heisst, das vierte Thier bedeute ein Reich und aus v. 24., wo er hinzusetzt, dass aus diesem Königreiche 10 Könige aufsteigen würden. So steht auch 8, 21.

Sodann verlangte ich nach Gewissheit über das vierte 19.
Thier, welches verschieden war von ihnen allen, aus-

מֶלֶךְ f. מַלְכוּ, vgl. v. 20. 22. Ein ähnlicher Fall fand sich c. 2, 37. vor, wo nur von der Person des Nebukadnezar, als dem Substrate des Hauptes an der Bildsäule die Rede ist, da dasselbe doch auf die ganze chaldäische Monarchie bezogen werden muss. Vgl. S. 90. „Der Ausdruck ist aber absichtlich gewählt, weil im Folgenden von den Heiligen Gottes, also einem Concretum, die Rede ist und zwischen beiden ein Gegensatz bemerklich gemacht werden soll.“ Hävernick. Theodot. und Vulg. übersetzen regna, dem Sinne nach, nicht als ob sie מַלְכִן gelesen hätten, wie hier 1 Cod. Kennik. hat. — יקומין für ידי 'י Ewald kr. Gr. S. 646. מן ארעא. Sie erheben sich von der Erde, vgl. v. 2, 23. im Gegensatze des Messiasreichs auf Erden, v. 14. 18. 22. 27. c. 2. 34. 35. 44. 45. Cod. Chis. hat hier noch den erklärenden Zusatz: αἳ (βασιλεῖαι) ἀπολοῦνται ἀπὸ τῆς γῆς und Theod. αἳ ἀρθήσονται. Da der Verf. fingirt, ihm sei die Vision im ersten Jahre des Belschazar geworden, so fällt auf, dass er von allen vier Reichen als von zukünftigen redet; es ist hier eine denominatio a potiori, weil, obwohl das erste schon in der Zeit bestand in welche sich der Verf. versetzt, doch die übrigen sich erst erheben sollten. — ויקבלון מַלְכוּתָא, (s. 6, 1.), wenn nämlich jene vier Reiche, eines nach dem andern sich erhoben haben v. 17., und das letzte Reich zu Grunde geht, dann wird das Messiasreich anheben, v. 13. c. 2, 44., an welchem alle Juden Theil haben und über welches sie immerdar mit dem Messias herrschen sollen. Sie werden es empfangen, nämlich durch den Messias, dem Gott es übergeben hat, v. 14. — קדישי עליונין sind hier und v. 22. 27. nicht Engel (vgl. 4, 10.), sondern Menschen, wie aus v. 21. 25. 27. erhellt, und zwar das Volk der Juden insgesammt, denn der Verf. denkt sich, dass die Bösen und Abtrünnigen in den Drangsalen, die dem Messias vorangehen, fallen werden. Vgl. zu c. 8, 10. und 19. Schon 2 Mos. 19, 5. 6. sagt Jehova zu den Juden, wenn sie ihm gehorsamen würden, sollten sie ihm ein Priestervolk und ein heiliges Volk seyn (גוי קדוש), vgl. Apoc. 1, 6.; in der messian. Zeit soll nun verwirklicht werden, was bis dahin nur Ideal geblieben war, daher sollen dann nach Jes. 4, 3. alle von den Gerichten Jehovas Erhaltne Heilige, d. i. sich absondernde (קדוש) von Sitte und Religion der Heiden, also Jehovaverehrer,

nehmend schrecklich, und eiserne Zähne hatte und
eherne Klauen, fressend, zermalmend und das Uebrige
20. mit seinen Füssen zertretend *t)*, und über die zehen

alle sollen dann Priester und Diener Jehovas seyn. Jes. 61, 6. Im Gegensatz zu den Heiden nannten sich die Juden immer gern das heilige Volk, 5 Mos. 7, 6. 14, 21., daher auch ein einzelner Jehovaverehrer קדוש heisst Ps. 16, 2.; vornämlich aber in den spätesten Schriften. Vgl. Henoch 10, 23. Dan. 8, 24. עם קדשים. 12, 7.: עם קדש, *οἱ ἅγιοι τοῦ ὑψίστου* oder auch bloss *οἱ ἅγιοι* Tobi 12, 15. Cant. tr. puer. v. 11.; *τὸ σπέρμα τὸ ἅγιον*, 3 Esra 8, 70., und dahin zielt auch der tropische Ausdruck צבא השמים 8, 10—13. Daher heissen auch die reinen und frommen Christen, vorzüglich die Märtyrer, *οἱ ἅγιοι* Apoc. 5, 8. 8, 4. 13, 7. 22, 11. עליונין wie im hebr. אֱלֹהִים der Allerhöchste (Winer ch. Gr. S. 108.) = אֱלָהָא עִלָּאָה 5, 18., oder bloss עִלָּיָא 4, 29. Vgl. 2, 47. 3, 33. 4, 34. — ויחסנון וגו׳ Vgl. Apoc. 22, 5.: *καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* אַחְסֵן = hebr. הֶחֱזִיק.

t) Der Seher wünscht sich noch genauer zu unterrichten über das vierte Thier, welches v. 4. f. beschrieben ist. In der Beschreibung desselben kehrt zwar manches aus der früheren Schilderung wieder, jedoch wird grade dadurch die Wichtigkeit des vierten Thieres um so mehr hervorgehoben. Auch sehen wir das Bild durch einige wichtige Momente erweitert; so werden die Klauen von Erz erwähnt, v. 19.; der Krieg den das Horn mit den Heiligen des Höchsten beginnen will v. 21.; es wird bemerkt, dass es grösser gewesen sei als alle übrigen Hörner und endlich hören wir, dass die Heiligen das Reich, welches v. 14. dem Menschensohn übergeben ist, durch ihn besitzen sollen, v. 22. — צבית לְיַצָּבָא, diese Lesart wird durch v. 16. bestätigt, aa. Codd. (3 Erfurt.) und Edd. לְיַצְּבָא, Inf. Pah., wohl nur durch das לְ veranlasst, obwohl auch alle Vss. sie ausdrücken. Syr. ܨܒܝܬ ܠܡܬܚܟܡܘ. LXX. *ἤθελον ἐξακριβώσασθαι.* Theodot. *ἐζήτουν ἀκριβῶς.* Vulg. diligenter discere. — כָּלְהוֹן, K'ri כָּלְּהֵין vgl. zu v. 8. — דחילה וגו׳ Bei den einzelnen Satzgliedern fehlt die Copula; sie folgen schnell einander, jedes will immer die Schilderung des vorher-

Hörner auf seinem Haupt, und das andere, welches heraufstieg, und vor welchem drei abfielen, und jenes Horn, sowohl Augen hatte es, als auch einen Mund, der Vermessenes redete, und sein Ansehen war grösser,
als seine Genossen *u*). Ich schauete, wie jenes Horn 21

gehenden ergänzen. — שִׁנַּיִהּ, טִפְרַיִהּ und בַּרְזְלַיִהּ Vgl. über C'tib und K'ri vgl. zu 4, 14. Der Umstand, dass seine Klauen von Erz sind, deutet auf die furchtbare und zerstörende Macht des unter dem vierten Thiere gemeinten Reiches.

u) ועל קרניא וגו' Davor erganze man aus v. 19. וצבית ליציבא· — ואחרי f. ועל אחרי· Vgl. 4, 14. 32. Das andere ist das eilfte Horn, das er Anfangs klein sah; v. 8. — די סלקת, nämlich בֵּינֵיהוֹן v. 8. — וּנְפַלוּ· Davor ist das Zeichen der Relation aus dem Vorigen zu ergänzen. K'ri וּנְפַלָה, s. darüber zu v. 7. — In den folgenden Worten וקרנא דכן וגו fällt er plötzlich aus der Construction und fährt wieder in dem direct erzählenden Tone weiter fort. וקרנא דכן steht absolute, die Copula knüpft den Nachsatz an. Die Worte treten durch die Wiederholung des Vav in Wechselverbindung. מְמַלֵּל f. מְמַלִּל vgl. v. 25. 3, 22. 6, 22. — וְחֶזְוַהּ, aa. Codd. mit dem seltenen Suff. 3 pers. וְחֶזְוַהּ· חֵזוּ sonst nur f. Vision, hier aber f. Ansehn, species also, = חֲזוֹת, 4, 8. 17. — רב מן חברתה· Theodot. μείζων τῶν λοιπῶν. חברה socia, weil קרן fem. gen. Es könnte auffallen, dass das Ansehn dieses ausgezeichneten Hornes grösser genannt wird, als das der übrigen Hörner, da es doch v. 8. ein kleines heisst. Allein man muss sich denken, dass der Prophet es während der Zeit der Vision wachsen und grösser als die übrigen werden sieht; da es hervorwuchs war es nur klein und unbedeutend. Eben dadurch soll die allmälig steigende Bedeutsamkeit und Furchtbarkeit, welche Antiochus für die Juden gewann, angedeutet werden. So sagt Theodoret richtig zu u. St.: *οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν, εἰ ἄνω μὲν σμικρὸν ἔφη τὸ κέρας, ἐνταῦθα δὲ τὴν ὅρασιν αὐτῦ μειζόνα τῶν λοιπῶν· — — ὅτε μὲν γὰρ φυόμενον εἶδε τὸ κέρας, μικρὸν αὐτὸ προσηγόρευσεν — — μετὰ δὲ δὸ ἐκριζῶσαι τρία κέρατα τῶν πρὸ αὐτοῦ, εἰκότως τὴν ὅρασιν αὐτοῦ μείζω τῶν λοιπῶν ἀποκαλεῖ.* Diese Erklärung, welche Theodoret falsch in Beziehung auf das Römerreich giebt, kann aber auch beibehalten werden, wenn

Krieg führete mit den Heiligen, und über sie siegete *v)*,
22. bis dass der Betagte kam, und den Heiligen des Aller-

wir, wie nothwendig ist, diess eilfte Horn vom Antiochus verstehen. Man darf nämlich רַב nicht auf die politische Macht des syrischen Reiches überhaupt beziehen, denn diese eilte damals immer mehr ihrem Verfalle entgegen, sondern einzig auf die Person des Antiochus, welcher grösser, d. h. furchtbarer für die Juden war, als die übrigen syr. Könige.

v) Er geht, nachlässig schreibend, in den directerzählenden Ton über. עבד קְרָב עם פלני; mit עם, weil es ein wechselseitiger Kampf seyn wird, vgl. im Hebr. עָשָׂה מִלְחָמָה אֶת פ'. Vgl. נִלְחַם בּ'. Apoc. 11, 7. 12, 17. 13, 7. 19, 19. ποιῆσαι πόλεμον μετά τινός. — יְכִל mit לְ, wie יָכֹל לְ 1 Mos. 32, 26. Ps. 129, 2. Die christliche Apokalyptik nahm bekanntlich die Vorstellung in sich auf, dass dem zu Gericht in den Wolken wiederkehrenden Messias ein Antichrist entgegentreten werde; eine Vorstellung, welche theils auf Grund dieser prophetischen Stelle im Buch Daniel beruhte, theils auch durch andere Zeitvorstellungen begünstigt und ausgebildet wurde. So finden wir denn in der Apokalypse den Antichrist, der unter dem Bilde des Nero symbolisirt ist, in derselben Situation, wie hier den Antiochus Ep.; aber wie die christliche Apokalyptik um vieles reicher geworden war an Vorstellungen und Erwartungen und nach allen Seiten hin sich erweitert hatte: so ist der Kampf des Antichrists nicht bloss ein Kampf mit den Bekennern des wahren Gottes, wie bei Daniel, sondern nach der dem Johannes eigenthümlichen Weise, ein dreifacher, nämlich einmal ein Kampf mit den Propheten, welche dem Messias vorangehen sollen, zum andern mit den frommen Bekennern Christi, — und in beiden wird der Antichrist obsiegen; endlich aber ist es auch ein Kampf mit dem Messias und in diesem muss er unterliegen. In allen diesen Stellen der Apokalypse klingen aber die Danielischen Worte wieder; vgl. 11, 7.: τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον, καὶ νικήσει αὐτούς. c. 13, 7.: καὶ ἐδόθη αὐτῷ (τῷ θηρίῳ) πόλεμον ποιῆσαι μετὰ τῶν ἁγίων, καὶ νικῆσαι αὐτούς; und endlich c. 19, 19.: καὶ εἶδον τὸ θηρίον — — ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τȣ̃ καθημένȣ ἐπὶ τȣ̃ ἵππȣ — — καὶ ἐπιάσθη.

höchsten Recht geschafft ward, und die Zeit eintrat, da die Heiligen das Reich empfangen sollten *w)*.

Also sagte er: Das vierte Thier, es wird ein 23
viertes Thier auf Erden seyn, welches verschieden ist von allen Reichen, und verschlingt die ganze Erde, und zertritt sie, und zermalmet sie *x)*. Und die zehen 24

w) Antiochus wird die frommen Bekenner Jehovas bezwingen und besiegen; aber nicht für immerdar, sondern nur bis auf eine bestimmte Zeit, dann kommt über ihn das Gericht und die Juden werden triumphiren. Die Zeit des Kampfes und der Noth wird bestimmter angegeben v. 25. — ודינא יהיב וגו׳, indem sie nun nämlich durch den Messias Theil hatten an dem Reiche und gerächt wurden an ihrem Unterdrücker. דינא vgl. 4, 34. Ch. B. Michaelis nimmt auch hier eine Doppelbeziehung an und übersetzt judicium; er meint nämlich, dass die Heiligen auch die Richter des Tyrannen seyn würden. Allein diese Vorstellung liegt hier fern, vgl. zu v. 10. — וזמנא מטה nämlich die Zeit der Ankunft des Messias und seines Reiches. Vgl. zu v. 12. — החסין f. אחסין. Winer chald. Gr. S. 36. C. 5, 20. eine ähnliche hebr. Hiphilform.

x) כן אמר Also sagte er (zu mir). Als ich über alles Gesehene etwas bestimmtes zu erfahren wünschte (v. 19—22.), da gab der Engel, den ich um genauere Kunde gebeten hatte, mir folgende Auskunft. Es wird nun eine Deutung gegeben des vierten Thieres v. 23., seiner zehn Hörner v. 24., des kleinen Hornes v. 24—26. und des Reiches, das den Heiligen übergeben ist, v. 27. — חיותא רביעיתא steht absolute voran, wie schon die Accente anzeigen. תהוא in dem Sinne von יקים. — ותאכל וגו׳. Hier, wo der verglichene Gegenstand aus dem Bilde, worin er früher geschildert wurde, herausgehoben wird, sind die dort v. 7. und 9. eigentlich gebrauchten, aber an unserer Stelle beibehaltenen Worte, natürlich tropisch zu fassen. אכל fressen, verzehren, steht überhaupt f. verderben, aufreiben, wie unser verzehren, das lat. devorare, absumere f. perniciem afferre. So oft f.: verderben im Kriege 5 Mos. 7, 26. Jes. 9, 11. 10, 25. 30, 16. vom Richter, Hos. 7, 7., von der Unterdrückung und Beraubung des Armen Habac. 3, 4. und so überhaupt von jedem Nachtheil und Schaden, wie das gr. κατεσθίειν. Galat. 5, 15. — כל ארעא für

Hörner — aus demselbigen Königreiche werden zehen
Könige aufstehen, und ein anderer wird nach ihnen
aufstehen, und selbiger wird verschieden seyn von den
25. vorigen, und drei Könige demüthigen *y)*. Und er wird
Reden gegen den Höchsten ausstossen, und die Heiligen des Allerhöchsten aufreiben, und wird trachten, Fest = Zeiten und Gesetz zu ändern; und sie werden

den grössesten Theil der Erde, vgl. 2, 38. 39. und ארע hier f. die Bewohner der Erde, wie im Hebr. 1 Mos. 6, 11. 11, 1. 1 Chron. 16, 31. — דוש zertreten, zermalmen (vom Stiere); so wie hier, auch im Hebr. f.: Feinde zertreten, d. i. sie besiegen, zu Grunde richten. Vgl. Mich. 4, 13. Ueber דקק s. v. 7. Statt תְּדוּשִׁנַּהּ und תַּדְּקִנַּהּ aa. Codd. נַּהּ. —

y) Die Worte וקרניא עשר stehn wieder absolut voran, vgl. v. 23. Ganz unpassend und ungrammatisch beziehen die Vulg. LXX. Theodot. Ar. die Worte מנה מלכותא noch zum Vorigen und übersetzen: Und die zehn Hörner von ihm, dem Königreiche d. i. des Königreiches. Allein 1) würde dann gesagt seyn מִנַּהּ חֵיוְתָא, da die Zusammenstellung des eigentlichen und uneigentlichen Ausdrucks in diesem Falle abgeschmackt wäre. 2) מן kann nicht den Genitiv anzeigen. Man muss vielmehr die Worte von den vorigen trennen und zu den folgenden ziehen; also: aus demselben Reiche, von welchem nämlich v. 23. bemerkt ist, dass das vierte Thier dasselbe abbilde. Das Suff. mit der Praep. (מנה) steht nicht ohne Nachdruck, vgl. 3, 6. 15. — והוא ישנא וגו׳ Wie das ganze vierte Reich von den anderen Reichen verschieden ist (v. 7. 19.), so wird auch er selbst, der andere oder eilfte König in demselben Reiche verschieden seyn von den anderen zehn Königen in Beziehung auf das Volk der Heiligen. — ותלתא מלכין יהשפל und drei Könige, nämlich von den vorerwähnten zehn Königen, wird er erniedrigen, demüthigen d. h. vom Throne stossen, des Reiches berauben. אַשְׁפֵּל oder hebr. הַשְׁפֵּל (entgegengesetzt dem הֵרִים Jes. 2, 9. ff. 5, 15. 10, 33.), ist ein allgemeiner und andeutender, in symbolischer Sprache also angemessener Ausdruck, und steht hier im Gegensatz von הקים 2, 21. d. i. auf den Thron setzen.

in seine Hand gegeben seyn eine Zeit und [zwo] Zeiten und eine halbe Zeit *z)*. Aber das Gericht wird 26.

z) וּמִלִּין לְצַד עִלָּיָא יְמַלִּל vgl. v. 8. 20. s. v. a. מְמַלִּל רַבְרְבָתָא v. 11. לְצַד eigtl. der Seite zu, zur Seite d. i. gegen, wider. Vgl. versus in adversus. — יְבַלֵּא „er wird aufreiben," trefflich Theodot. παλαιώσει, er wird veraltet machen, gleichsam wie ein Gewand das durch langen, oder auch zu schonungslosen Gebrauch abgerieben ist, denn בְּלָא (wie im Hebr. und Syr.) eigtl. abfallen, verfallen, wird besonders von alten Kleidern gesagt; בִּלָּה steht von dem mürbe machenden Misshandeln (Klagl. 3, 4. vgl. שִׁבֵּר und v. 3.; 1 Chron. 17, 9.) und dem abnutzenden Gebrauchen, Nützen (Jes. 65, 22.). Es wäre also unangemessen, mit Hävernick bei Theodot. πλανήσει (nach der Uebs. des Arab.: ويضلّ) lesen zu wollen. LXX κατατρίψει und Vulg. conteret. — וְיִסְבַּר und er wird harren zu ändern d. i. dem Sinne nach: er wird darauf denken, sinnen, wie Theodot. ὑπονοήσει τοῦ ἀλλοιῶσαι. שָׂבַר (vgl. صبر, ܣܒܰܪ) eigentl. tragen, = סבל, dann auch: harren, hoffen, meinen, worauf denken (vgl. ܣܰܒܰܪ ܠܶܒܳܟ cogita! Ephr. 1, 34. A), weil man gleichsam an der Bürde von Gefühlen oder Gedanken in diesen Zuständen trägt. — זמנין ודת Diese Worte umschreiben den ganzen Cultus. זמנין sind die heiligen Zeiten, die Festtage, מוֹעֲדֵי יהוה 3 Mos. 23, 2. 4. 37. 44. Ephraem: ܙܰܒ̈ܢܶܐ ܘܥܺܐܕ̈ܶܐ ܢܳܡܽܘܣ ܩܽܘܕܳܫܰܝ̈ܗܽܘܢ. — דת ist auch hier Religionsgesetz, Religion, דתא די־אלה, wie c. 6, 6. S. daselbst d. Anm. Unbegründet ist die Meinung Hävernicks, das Wort könne nur vom bürgerl. Gesetze stehn, anders sei es c. 6, 6., wo ein Heide דת אלה vom jüdischen Religionsgesetze gebrauche. Schreibt doch auch dort ein Jude und dass wirklich vom göttlichen Gesetze allein die Rede sey, erhellet auch aus c. 8, 10—13. — Der Tyrann wird aber nicht länger wüthen können, als bis auf eine Zeit und (zwei) Zeiten und eine halbe Zeit. עִדָּנִין Zeiten d. h. zwei Zeiten oder Jahre, vgl. S. 173. zu c. 4. 13. Die Dualform kommt ausser den wenigen Fällen im biblischen Chaldaismus

(2, 34. 7, 4. 7. Winer chald. Gr. S. 67.) sonst gar nicht vor und der Plural wird gebraucht, wo man sonst den Dual wählen würde. Vgl. Winer, a. a. O. S. 108. Der Dual ist überhaupt gar keine nothwendige Form, auch in der klassischen griech. Sprache nicht. S. Buttmanns Gr. Grammatik, 10. Ausg. S. 365. Matthiäs Grammatik §. 300., vgl. Apoc. 12, 14. 19, 20. vgl. 20, 14. Hier wird also die bestimmte Zeit v. 12. 22., noch genauer angedeutet. Gott wird dem Tyrannen zwar eine Zeitlang gewähren lassen, um der Schuld und Busse des Volkes willen, aber nicht über das Maass hinaus, welches ihm nach göttlichen Gesetzen bestimmt ist. C. 4, 13. umschrieben 7 Zeiten sieben volle Jahre, die Hälfte einer solchen Zeit, also 3½ Jahre, wird hier durch die Umschreibung: עדן ועדנין ופלג עדן, wie c. 12, 7. durch מועד מועדים וחצי, c. 9, 27. durch die Hälfte einer Jahrwoche, ausgedrückt. Aus dem Zusammentreffen dieser verschiedenen Umschreibungen, die an ihrem Orte erläutert werden sollen, auch aus v. 12. 22. wo eine bestimmte Zeit gemeint ist, die hier nun namentlich gemacht wird, sind wir zu der Annahme berechtigt, dass hier keine unbestimmte Zahlenverhältnisse gemeint sind, sondern dass nur der Ausdruck ein umschreibender und unbestimmter ist und wenn auch nicht bis auf den Tag, doch die eigentliche Zeitfrist so genau als möglich bezeichnen soll. Vgl. S. 173. 174. Man muss sich wohl hüten, auch hier wiederum eine Erklärung aus dem N. T., namentlich der Apokalypse, in der ja überall die eigenthümlichste Auffassung des Ueberkommenen vorherrscht, herüberzunehmen. Im N. T. gelten allerdings 3½ Jahre als Umschreibung einer kürzeren, unbestimmten Zeit. So heisst es Luc. 4, 25. Jac. 5, 17.: Elias habe den Regen 3½ Jahre zurückgehalten, obwohl 1 Kön. 17, 18. durchaus keine Zeitbestimmung gegeben ist. Dasselbe gilt Apoc. 12, 14. von dem, aus Daniel entlehnten Ausdruck καιρὸς καὶ καιροὶ καὶ ἥμισυ καιρȣ̃, wofür, um dieselbe Zeitfrist zu umschreiben, c. 11, 3. 13, 5.: 1260 Tage und c. 11, 2.: 42 Monate. So auch bei den Rabbinen, vgl. Schöttgen in hor. talm. zu Apoc. 11, 2. Es bleibt uns aber noch die nähere Berechnung der Zahl übrig. Gewöhnlich nimmt man an, der Verf. habe hier von der Zeit an gerechnet, da Apollonius nach Jerusalem kam. Nach dem vierten, oder letzten aegyptischen Feldzuge des Antiochus, welcher nach Liv. XLV. 11. beim Beginne des Frühjahrs (primo vere) 168 vor Chr. 145 Seleuc. vorfiel, sendet er noch im selbigen Jahre (1 Macc. 1, 30.

vgl. v. 21.) den Apollonius nach Jerusalem, um es zu verwüsten, und zwar geschieht diess auf seinem Rückzuge von Aegypten, wie wir aus 2 Macc. 5, 11. ersehen. Nun wissen wir aber, wie schnell die aegyptische Expedition durch die Dazwischenkunft der römischen Gesandtschaft beendet ward, und es ist mehr als wahrscheinlich, dass Antiochus schon zu Ende des Monates Ijar (Mai) nach Palästina gekommen und die Stadt vom Apollonius im Monate Sivan (Juni) eingenommeu sey. Den Endpunkt der Berechnung soll dann die Tempelweihe abgeben, welche am 25. Tage des 9. Monates (Cislev) 148 Sel. begann, nach 1 Macc. 4, 52. 53. So berechnen die Frist von 3½ Jahren Josephus, Praef. ad hist. de bello jud. § 7. und de b. Jud. L. 1, 1. 6, 11. Polychronius zu 7, 20; unter den Neueren Prideaux Connexion, II. S. 216. 258. Bleek, a. a. O. S. 288., Rosenmüller zu v. 25., auch wohl Bertholdt S. 144., denn Bleek (S. 289.) scheint den letzteren misszuverstehen, wenn er ihm die Meinung unterschiebt, der terminus a quo sei erst von der Zeit an zu berechnen, wo das heidnische Opfer gebracht zu werden anfing (1 Macc. 1, 49. f.); vielmehr setzt Bertholdt (S. 445. Anm.) den Zeitpunkt ausdrücklich noch vor dem Beginn der heidnischen Opfer an, also, wie von selbst folgt, sehr nahe wenigstens der Zeit, da Apollonius nach Jerusalem kam. — In beiden BB. der Makkabäer (1 Macc. 4, 54. 2 Macc. 10, 5.) wird der Zeitraum der Entweihung (Zertretung) des Tempels nur auf 3 Jahre angegeben, und so spricht auch Jos. Ant. 12, 7, 5. von drei Jahren; dann rechnet man vom 25. Cisl. 145 Sel. an, wo das erste Opfer auf dem Götzenaltar über dem Brandopferaltar gebracht wurde (1 Macc. 1, 57.), bis zum 25. Cisl. 148 Sel., wo man zum erstenmale auf dem neuerbauten Brandopferaltar opferte. 1 Macc. 4, 52. — In diesen Berechnungen ist der Endtermin der geheimnissvollen Zahl nicht getroffen, diesen muss der Tod des Antiochus Ep. ausmachen, bis zu dem ja auch die Weissagung v. 11. und 26. geht. Den Anbruch des Messiasreiches erwartete der Verf. unmittelbar nach dem Tode des Tyrannen grade lebhafter, als jemals, und diese Hoffnung zu stärken, ist seine Aufgabe. Dass jener Endtermin der richtige sei, ersehen wir zunächst aus c. 8., welches wir doch nicht später als unseren Abschnitt ansetzen können. Dort aber, wo, wie hier, der Tod des Königs verkündigt wird (v. 25.), lässt sich die geheimnissvolle Zahl v. 14. gar nicht anders berechnen, als wenn man den Tod des Antiochus als End-

sich setzen, und man wird ihm die Herrschaft nehmen, um sie für immer zu vertilgen und zu vernichten *a)*.
27. Und Königthum und Herrschaft und Gewalt aller

termin ansetzt, bis auf den alle folgende Abschnitte gehn. So anerkannt c. 12.; so auch c. 9., wo v. 27. die halbe (Jahr-) Woche auf dieselbe Zeitfrist bezogen werden muss und nicht weiter reicht als bis auf den Tod des Verwüsters, mit dem auch 11, 45. die Weissagung abgeschlossen wird. Aus c. 9, 27. ersehen wir aber auch, dass den Hauptpunkt dieses Zeitmaasses die Aufhebung des Cultus durch den Antiochus Epiph. ausmacht. Wenn wir nun vom Tode des Antiochus, im Monat Schebat 148 Sel. (vgl. Anm. zu c. 12, 11.), aufwärtssteigen, um die 3½ Jahre zu gewinnen, so ist die Zahl von 3½ Jahren voll zu Ende des vierten Monates Thamus, 145 A. S.; wir müssen uns aber wohl erinnern, dass der Ausdruck immer nur ein umschreibender und unbestimmter bleibt (S. 352), und dass die Zahl nach c. 12, 12., nach jüdischer Zeitrechnung (Ideler H. d. Chron. I. S. 358. f. 541.), genauer 3 Jahre, 9 Monate, 5 Tage ausmacht, so dass wir also in den Monat Ijar 145 S. hinaufgerückt werden, und somit grade in die Zeit, wo Apollonius nach Palästina kam. S. 353. — Man darf uns übrigens nicht den Abschnitt c. 10 — 12. entgegenhalten und einwenden, zur Zeit der Abfassung von c. 7. 8. müsse Antiochus noch gelebt haben, denn jenen, der doch später als diese beiden Capp. geschrieben sey, habe man sich unmittelbar nach dem Tode des Antiochus zu denken, da dieser genau nach seinen Umständen c. 11, 44. 45. geschildert werde. Die Ausführlichkeit ward ja c. 11. durch die ganze Anlage der Weissagung bedingt.

a) Der Engel deutet dem Seher nun an, zu welchem Endzwecke das Gericht sich versammelt habe. — יהעדון s. c. 2, 30. S. 77. Man darf nicht מנה dabei ergänzen, vgl. 5, 20. Die weltliche Herrschaft überhaupt geht nur mit ihm zu Grunde — להשמדה וגו' um (sie) für immer zu vertilgen und zu vernichten. Ueber die Anhängung des Inf. mit ל s. Winer Gr. S. 98. 3. — עד סופא bis an's Ende d. i. bis aufs Ende der Tage überhaupt, also wie Jos. Jachiades erklärt: עד כלה ganz und gar, oder wie Hieronymus die Worte in finem durch: in perpetuum erläutert. Völlig wie 6, 27. Vgl. die Anm. zu 4, 8.

Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten gegeben; sein Reich ist ein ewiges Reich, und alle Herrschaften werden ihm dienen und gehorsamen *b)*. So weit die Geschichte. 28.
Ich Daniel, meine Gedanken erschreckten mich sehr, und meine Farbe veränderte sich an mir; aber ich bewahrete die Sache in meinem Herzen *c)*.

b) מלכותה ist das Messiasreich, v. 14., שלטנא die damit verbundene Herrschergewalt, ἐξουσία und רבותא = δύναμις. Aa. Codd. lassen vor מַלְכוּת das דִּי aus, so dass מַלְכוּת auszusprechen ist; so auch unzulässig der Syrer. Wir dürfen aber nicht mit de Wette übersetzen: Gewalt über alle Reiche, sondern Gewalt aller Reiche, die Gewalt, welche alle einzelnen irdischen Reiche, welche ja mit der Ankunft des Messias zu Grunde gehen, v. 12., zusammenbesessen hatten, sind in diesem einen Reiche vereinigt. — Vor מַלְכוּתֵהּ ergänze man sich wieder דִּי dessen (des Volkes) Reich ein ewiges Reich ist, nämlich das Reich welches das Volk durch den Messias und unter seinen Auspicien erhält. — כל שלטניא was oben v. 14.: כל עממיא אמיא ולשניא.

c) עד כה סופא די מלתא. Einige, so Ephraem S., unter den Neueren Jos. Jachiades, Dathe, Hävernick, nehmen מלה bloss f.: Wort, Rede und fassen die Worte: bis hieher (reichte oder dauerte) das Ende der Rede, nämlich die Auslegung des Engels, v. 16., d. h. hier war die Auslegung des Engels zu Ende. Vgl. Jer. 51, 64. Hiob 31, 40. Allein richtiger übersetzt man: bis hieher (reichte), hier (war) das Ende der Sache, nämlich des Gesehenen und Gehörten, und man muss מלה sowohl auf den Traum, als auch dessen Deutung beziehen. So steht es gleich hier im Verfolge und 2, 10.; für diese Auffassung spricht auch schon ראש מלין v. 1. Richtig so Bertholdt — אנא דניאל Nom. absol. s. zu 2, 30. S. 76. Anm. v. שמיא וגו׳ (vgl. 2, 12.) Vgl. 3, 19. 4, 33. 5, 6. 10, 8. — ומלתא בלבי נטרת. Der Sinn könnte seyn: ich achtete wohl darauf, sann nachdenklich drüber nach. Vgl. שום אל לב 2 Sam. 13, 33.; im N. T.

διατηρεῖν εἰς τὴν καρδίαν, vgl. Virg. Aen. 1, 30.: manet alta mente. Andere fassen den Sinn mit nicht minderer Wahrscheinlichkeit: ich bewahrte es fein und verschwiegen in meinem Herzen und sagte Niemandem davon, um Niemanden zu betrüben. So Ephraem: ܗ̄ ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܟܡܪ ܐܢܫ ܠܫܡ̈ܘܥܝ ܕܗܠܝܢ „damit ich nicht diejenigen, die solches hörten, betrüben möchte." Es soll dann in den Worten zugleich der Grund liegen, warum das Buch so lange verborgen bleiben konnte.

Capitel VIII.

Gesicht vom beständigen Opfer und verwüstenden Frevel.

Der Prophet sieht sich im dritten Regierungsjahre des Belschazar in der Entzückung in die Hauptstadt der persischen Provinz Susa versetzt und empfängt hier am Flusse Euläus eine neue Offenbarung. Einen Widder, dem zwei Hörner anwachsen (d. i. die medopersische Monarchie), von denen das eine aber höher wird als das andere, sieht er vom Euläus aus, ohne Widerstand, siegreich gegen alle Weltgegenden hin sich wenden. Da erscheint aber ein Ziegenbock (die macedonisch-griechische Monarchie) mit einem grossen Horne (Alexander); dieser rennt, ohne den Boden zu berühren, schnell über die Erde hinweg, stösst jenen Widder, und zerbricht dessen beide Hörner, so dass dieser zusammenstürzt. Aber wie die Macht des Ziegenbocks im besten Wachsen ist, da zerbricht an ihm das grosse Horn, und statt dessen wachsen vier Hörner auf, allen vier Winden des Himmels zu (die vier Reiche welche sich aus Alexanders Monarchie erhoben). Aus einem derselben sprosst nun ein kleines Horn d. i. Epiphanes aus der Dynastie der Seleuciden, der bald mächtig anwächst, im frevlen Uebermuth gegen die Sterne des Himmels (das Volk Gottes) und deren Fürsten selbst sich auflehnt, den Cultus des wahren Gottes aufhebt, das Heiligthum verwüstet und die frommen Bekenner mordet. Darauf erscheint ein Engel, bedeutet den Seher über das Zeitmaass jener Drangsale die das Volk treffen sollen, über den Sinn

der Vision; indem er zugleich den Tod des Despoten verkündet. Schrecken und Entsetzen über das Geschaute und Vernommene werfen den Propheten aber auf's Krankenlager nieder.

Nach Bertholdt, S. 77. 503. 577., soll unser Abschnitt erst nach der Feier des Sieges über den Nikanor, welcher am 13. Adar 151 erfochten ward, worauf noch 29 Tage verflossen seyen, bis der Sieg selbst gefeiert ward, also zwei Jahre nach des Antiochus Ep. Tode unter seinem zweiten Nachfolger Demetrius Soter abgefasst seyn. Allein diese Zeitbestimmung hängt ab von einer irrigen Berechnung der 2300 Tage v. 14. Dass unser Abschnitt vielmehr unmittelbar nach der Nachricht vom Tode des Antiochus geschrieben seyn muss, erhellet eben aus jener Stelle, auf deren Auslegung wir hier verweisen können. Der Abschnitt ist aber, wie in der Form, so auch wirklich seinem Inhalte nach insofern prophetisch für die Zeitgenossen des Verfassers, als bei dem Untergange des Tyrannen der sofortige Eintritt des Messiasreiches gehofft ward. C. 7, 27. vgl. v. 13. 14. und in unserem Abschnitte zu v. 14.

Weil der Verfasser in seiner Weissagung mit der medo-persischen Monarchie beginnt und die chaldäische ganz auslässt, so schliesst Bertholdt S. 78. hier auf eine andere Ansicht der älteren Geschichte, als sie c. 7. vorliege, und unser Verf. sei also ein anderer. Allein welcher Art sollte jene Ansicht seyn? Der chaldäischen Monarchie hätte er doch immer ihren Platz einräumen müssen! Wie aber der Verf. immer der Fiction folgt, eine Vision später als die vorhergehende empfangen zu haben, um so dem Endpunkte immer näher zu rücken und also immer mehr von der Zukunft enthüllen zu können: so lässt er hier die chald. Monarchie ganz aus, zumal sie in den frühe-

ren Abschnitten schon hinlänglich abgefertigt und ihr Untergang geweissagt war. Nach Darstellung und Sprache stimmt unser Abschnitt mit den übrigen durchaus überein, besonders auch mit c. 10—12. Eine deutliche Beziehung auf c. 7. findet sich v. 1.

VIII. Im dritten Jahre der Regierung Belscha- 1.
zars, des Königes, erschien mir, mir Daniel, ein Ge-
sicht, nach dem, welches mir früher erschienen war *a)*.
Und ich schauete im Gesicht; und, als ich schauete, 2.
da war ich in Susan, der Burg, in der Landschaft

a) Diess Gesicht empfängt der Seher wachend, im ekstatischen Zustande. Vgl. zu 7, 1. Theodoret zu v. 2., gleich dem Syrer, irret in der Annahme, diese Vision sei von einem Traumgesichte zu verstehen; in diesem Falle würde eine nähere Bestimmung dabei stehn, wie c. 7, 1.; ferner ist חזון noch nicht מחזה, vgl. Anm. p. zu 1, 17. S. 29., endlich spricht für einen wachenden Zustand, dass er hier v. 17. 18. von sich selber sagt: er sei auf die Erde niedergefallen, dann besinnungslos geworden, von dem Engel berührt und wieder zu sich selbst gebracht. Diess Alles kann nicht wohl von einem Träumenden gesagt werden. Vgl. die Parallele c. 10, 7. 8. Richtig erkannte Ch. B. Michaelis den Zustand des Verf. als einen ekstatischen an. — אלי אני דניאל. Vgl. zu c. 7, 15. — הנראה, hier 1 mod. masc. gen. auf חזון bezogen, der Artikel steht für's Relativum. Ewald, krit. Gr. S. 650. — בתחלה im Anfange, das ist im Sprachgebrauche s. v. a. das vorige Mal, oder das erste Mal. 1 Mos. 13, 3. vgl. Dan. 9, 21. Er bezieht sich auf die Vision c. 7, 1. *Ἀνιώμενος ἐπὶ ταῖς κατεχούσαις αὐτοὺς συμφοραῖς, εἶδε τὴν προτέραν ὀπτασίαν, ἐν ῇ ἔμαθεν ὡς χείριστα πείσονται οἱ ὁμόφυλοι· ἐν δὲ τούτοις τυγχάνων ἐδεῖτο αὖθις ἀκριβῶς μαθεῖν τὰ μετὰ ταῦτα, καὶ τίς ἐστι τῶν πραγμάτων ἡ κατάστασις, ἐν ᾗπερ ταῦτα πείσονται.* Polychronius. Der Grund, warum er das Orakel noch in die chaldäische Periode setzt, ergiebt sich aus dem Inhalte desselben, wo das medopersische noch als zukünftig geweissagt wird, von selbst. Dass er grade dss dritte Jahr des Belschazar nennt, ist willkührlich.

Elam; und ich schauete im Gesicht, da war ich am
3. Flusse Ulai *b)*. Und ich erhob meine Augen, und

b) Die Worte ואראה בחזון bis בעילם המדינה stehen in Parallelismus zu den folgenden: ואראה בחזון bis אולי. „Die ersteren Worte ואראה בחזון drücken den allgemeinen Gedanken aus, dass der Prophet sich in einer Ekstase (Vision) befunden habe, und der Zusatz: und während ich sahe, geschah es, war sehr passend um den Uebergang zu der speciellen Beschreibung des Ortes und der Umstände der Vision zu bilden.“ Hävernick. ואראה בחזון, nämlich in der mir gewordenen Vision v. 1. ראה sehen von dem Propheten, welcher göttlicher Visionen oder Offenbarungen theilhaftig wird, daher רֹאֶה. Ueber das Syntactische in den Worten: ויהי בראתי ואני (הייתי) vgl. Ewald kr. Gr. S. 546. Ueber die falsche Erklärung Bertholdts vgl. die Ausführung Hävernicks z. u. St. Dass der Verf. sich nur in der Ekstase nach Elam versetzt sah, aber nicht wirklich da war, geht nicht allein aus den Worten selbst, sondern auch aus 1 Mos. 41, 1. hervor, welchen Abschnitt der Verf. im ganzen Buche häufig nachahmt. Dort heisst es aber: פַּרְעֹה חֹלֵם וְהִנֵּה עֹמֵד עַל־הַיְאֹר. Dieser richtigen Auffassung folgten schon Ch. B. Michaelis, Ständlin, Neue Beiträge, S. 296, Rosenmüller, Hävernick, und so schwindet die Fabel, dass Daniel sich zu Susa aufgehalten habe, in ihr Nichts zurück. Vgl. die allgem. Einl. Weil Bertholdt die Stelle nicht verstand, so gerieth er auf die Meinung, es finde hier eine Verwechslung zwischen Belschazar (Nabonned) und Cyaxares II. statt, von welchem letzteren nach Jos. X. 11. 4. angenommen werden könne, dass er den Daniel nach Ecbatana mitgenommen habe; in des Königs Aufträgen sei Daniel dann nach Elymais und Susa gereist und habe hier die Vision empfangen. Das Locale wird, wie man gemeinhin annimmt, desshalb in Elymais gewählt, weil hier die Weissagung mit dem persischen Reiche beginnt. בשושן וגו׳ Er bestimmt die Lage von Susa auf zwiefache Weise; einmal durch die Angabe, dass es in Elam gelegen sey, zum andern durch die Nennung des Flusses Ulai. עילם (ailam Land, von ilâ Erde. LXX Αἰλὰμ in Codd.), welches 1 Mos. 14, 1. in Verbindung mit Elassar (אלסר = תלאסר) d. i. das nördliche Medien (Azerbijan, Atropatene) genannt

wird (vgl. v. Bohlen zu Gen. 2, 8. 10, 22.), ist die Provinz Elymais im südlichen, am persischen Meerbusen gelegenen Medien (Chusistan, Susiana, das eigentliche Iran). Elam umfasste etwa 6000 [] M. und bildete nach Cyrus den Kern des persischen Reiches; dass es aber hier nicht vom ganzen Perserreiche stehe, erweiset der Zusatz הַמְּדִינָה. Daraus, dass Elam niemals den Chaldäern unterworfen war, kann man noch nicht mit Bertholdt S. 477. auf ein Versehen des Verf. schliessen, denn er versetzt sich ja nur in der Vision dahin und war nicht wirklich dort, wie Bertholdt, Bachiene „Heilige Geographie“ p. 615. und Aa. annehmen. Hengstenberg a. a. O. S. 41. behauptet nun aber, Nebukadnezar habe Elam erobert und seinem Reiche einverleibt; allein aus dem Drohorakel Jer. 49, 34—49. lässt sich diess nicht erweisen, wohl aber, dass er, wie Aegypten, Damaskus, Moab, Ammon, Edom u. s. f. (c. 46. f.), so auch Elam den Untergang durch Nebukadnezar androht. Hengstenberg (S. 42.) sucht die Erfüllung der Weissagung des Jeremias zwar im Ezech. 32, 24., allein „dort hatte Ezechiel die erste Zertrümmerung Elams durch das assyrische Reich im Auge.“ Hävernick S. 549. f. vgl. 544. Ferner kann man bei Jer. 25, 25., wo Könige von Elam neben denen von Medien genannt werden, nicht mit Hengstenberg an selbsttändige Könige denken, da (das nördliche) Medien schon seit Dejoces (Her. 1, 95.) die Oberherrschaft hatte, sondern es sind entweder abhängige Könige gemeint, oder die Könige von Medien werden zugleich Könige von Elam genannt. Auch Xenophon ist nicht Bürge, dass die Elamiten jemals den Chaldäern gehorcht hätten. Vgl. Bertholdt S. 478. Hävernick S. 548. Wir wissen über diesen Gegenstand überhaupt nur so viel, dass Elam zur Zeit des Hiskia und Sanherib, nach Jes. 11, 11. 22, 6., noch den Assyrern unterworfen war; scheinbar wird 2 Kön. 18, 11. diess auch von (dem nördlichen) Medien ausgesagt; allein מָדַי ist dort wohl überhaupt das Land jenseits des Tigris, vielleicht speciell für Elam gesetzt. Jedenfalls hatten die Elamiten sich zu Ende des babylonischen Exils schon frei gemacht, denn sie werden Jes. 21, 2. unter den gegen Babel heraufziehenden Feinden genannt und die Oberherrschaft der (nördlichen) Meder war zeither auf sie übergegangen. Die abentheuerliche Annahme, welcher Hävernick (S. 543. f.) wieder huldigt, Elam sei ein semitischer Stamm, beruht auf 1 Mos. 10, 22., wo Elam ein Sohn Sems genannt wird; auch die Verschiedenheit der Sprache

Elams von der Persischen wird von Hävernick (S. 546.) aufs neue nach der Genesis irrthümlich behauptet. — Der Ort, wohin Daniel sich versetzt sah, wird genannt שׁוּשַׁן הַבִּירָה. Der Ausdruck ist aus dem B. Esther entlehnt, wo er häufig wiederkehrt, (vgl. Gesenius Thes. f. 205.) und בִּירָה (aus dem Pers., wo بارو [baru] s. v. ist als: arx, castellum, sanscr. bura, buri, pur, gr. πύργος und βάρις, Syr. ܒܝܪܬܐ) steht im B. Esther sowohl von der Burg Susa, als auch der Stadt, und in letzterer Bedeutung c. 2, 5. 8, 15., obwohl שׁוּשַׁן הַבִּירָה und שׁוּשַׁן הָעִיר c. 3, 15. unterschieden werden; der Grund ist darin zu suchen, dass Susa anfänglich nur ein Castell oder eine Burg war, später aber zur Stadt erweitert wurde. Bachiene „Heilige Geographie" p. 612. Die Stadt Susa, gross und schön in einem [] von 120 Stadien erbaut, nach Plin. 6, 27. von Seleucia 450 röm. Meilen entfernt, war Sommerresidenz der pers. Könige (Cyrop. 8, 6. 10.), nach Strabo XI. p. 529. und Aelian Anim. 10, 6., wie sie den Frühling in Ekbatana*) im nördlichen Medien, und den Herbst und Winter in Babylon zubrachten, Heeren I. 1. 471. Susa war seit Cyrus der eigentliche Mittelpunkt des persischen Reiches und die Hauptniederlage der erhobenen Tribute (Heeren, I. 2. 257.). Hier feierte auch Alexander der Gr. seine Vermählung mit der Stateira, Tochter des Darius Codomannus. Obgleich nun Plinius H. N. VI, 27. sagt veterem regiam Persarum Susam a Dario, Hystaspis filio, conditam esse, und hier nicht von der Burg, sondern von der Stadt zu reden scheint, so ist Plinius, wie so häufig, doch auch hier im Irrthum befangen, denn Xenophon und namentlich Herodot, nennen die Stadt Susa schon bei früheren Gelegenheiten, und man ist nicht berechtigt, mit Bertholdt S. 481. eine historische Prolepsis anzunehmen. Wahrscheinlich baute Darius die Stadt nur aus und verschönerte sie. Herodot nennt sie aber: τὰ βασιλήϊα τὰ Μεμνόνεια (5, 53.), Μεμνόνειον ἄστυ (5, 54.), Σοῦσα τὰ Μεμνόνεια (7, 151.), nach Einigen, weil sie schon Memnon erbaut haben soll, vielleicht aber, weil hier ein Memnonsgrab war. Hävernick, S. 554. Darüber kann aber kein Zweifel obwalten, und diess wird auch von allen Auslegern zu-

*) Ekbatana = Ispahan. Vgl. über die Etymologie Lassen in der Indischen Bibliothek, B. 3. H. 1. S. 35. ff. Uebrigens wird die Schreibart Ἀγβάτανα (st. Ἀκβάτανα) gerechtfertigt durch das hebr. אַחְמְתָא Esr. 6, 2.

gegeben, dass der Verf. hier an Susa, insofern sie Hauptstadt des persischen Reiches war, gedacht habe; diess war sie aber nach Strabo's (Lib. XV.) glaubwürdigem Bericht, erst seit Cyrus (Bachiene a. a. O. p. 615. 616.), also noch nicht in des letzten Chaldäerköniges drittem Jahre, doch wäre desshalb der Verf. noch keines Irrthums zu zeihen, da sich vor dem prophetischen Blick, wenn er überhaupt in die ferne Zeit hinüberreichte, auch Susa schon als Hauptstadt hätte zeigen können. Die Vermuthung Bertholdts, die Stadt könne nicht vor Darius Hystaspis שׁוּשַׁן d. h. Lilie geheissen haben, ist völlig ohne Grund, denn der Name enthält, wie Hävernick (S. 556.) richtig bemerkt: „nichts characteristisches, für den Darius besonders merkwürdiges." Dazu kommt, dass der Name wohl nicht von der prachtvollen Bauart, welche Darius förderte, herrührt, sondern von der Menge an Lilien die in der Umgegend wuchsen, wie auch die Meinung ist von Stephanus σ. υ. σοῦσα und Bachiene a. a. O. p. 613. Nachweisungen über den häufigen orientalischen Namen der Lilie giebt Creuzer Symb. I. S. 461. 737., wozu Pott etymol. Forschungen, S. LIII. Bei den griech. Schriftstellern finden wir τὰ Σοῦσα, was nach Bachiene, p. 613. Schloss und Stadt bedeutet. Vgl. im Allgemeinen über Susa, jetzt Schus: Bachiene a. a. O. p. 612—620. Rosenmüller, Alterthumsk. S. 117. 303. ff. Heeren I. 298—303. — Die Lage der Stadt Susa wird im folgenden parallelen Gliede noch näher bestimmt, denn es heisst, sie sei gelegen am Flusse Ulai (עַל אוּבַל אוּלָי). Es lassen nun auch Plinius H. N. 6, 31. und Arrian, exp. Alex. M. 7, 7., die Stadt Susa vom Eulaeus (Ptolemaeus, Asia Tab. V.) umgeben seyn, dagegen nennen Herod. 1, 188. 5, 49. Strabo XV, p. 1059., den Fluss der Burg und Stadt Susa umgab Χοάσπης, der mit dem Tigris in Verbindung stand, Arrian VI, 7. Man hat also die Identität beider Flüsse behauptet, so Bachiene, p. 613., Rosenmüller a. a. O. S. 140., Hävernick S. 552. f. Zu Hülfe käme die Etymologie; denn die wahrscheinlichste Ableitung von אוּבַל ist aus dem Pehlwi: av halaëh d. i. reines, klares, schönes Wasser; Choaspes aber, gewöhnlich durch Königsross erläutert (Pott etym. Forschungen, S. LIX.), könnte Königswasser (vgl. Curt. 5, 2.: delicatam vehens aquam) erklärt werden, da der Choaspes für den grossen König allein das Trinkwasser lieferte (Her. 1, 188., regia lympha Choaspes, Tibull. 4, 1, 140.).

Das Wort wäre dann mit dem Pers. âb (aqua) zusammengesetzt; das s könnte um so leichter eingeschwärzt seyn, da den Griechen der häufige Gebrauch des asp in persischen Wörtern (Pott, p. LIX. f.) geläufig geworden war, und von ihnen daher auch z. B. das Indische Witasta in Ὑδάσπης verderbt wurde. Nach dieser Annahme fände man hier also nur zwei verschiedene Benennungen eines Flusses. Allein nichts bürgt uns dafür, dass die Namen Choaspes und Euläus denselben Fluss bezeichnen, wie diess Heeren, I. 1. S. 299. Anm., ausführt, vielmehr verdienet Plinius, der schon über die Erbauung von Susa einen ganz falschen Bericht abstattet, gar keinen Glauben, und endlich kommen solche Verwechslungen von Flüssen nicht selten vor. So soll nach demselben Plinius 6, 16. Ninive am Tigris westlich gelegen haben, nach andern sogar am Euphrat, und doch lag es am östlichen Ufer des Tigris. Hitzig zum Jes. p. 293. Die Genesis c. 32, 23., vgl. v. 3. setzt den Jabbok statt des parallel fliessenden Jarmuch; und Dan. 10, 4. setzt der Syrer ܦܪܬ für den חִדָּקֶל, ja Lucian de dea Syr. §. 18. verlegt eben so falsch Seleucia an den Euphrat. Wir treffen also den Verf. wiederum auf einer falschen Fährte. — אוּבַל nach der häufigen Verwechslung des א auch im Anfange der Wörter mit ו und dem Waw der Araber (Gesenius im Thes. f. 2.) s. v. a. יוּבַל Jer. 17, 8. von יבל, arab. وَبَلَ wallen, sich fortbewegen, vgl. יִבְלֵי מַיִם Jes. 30, 25. 44, 4., יָבָל N. pr. Waller. Die alten Uebersetzer haben hier alle das Wort nicht verstanden, und, den Namen beibehaltend, ihn für einen Ort oder in der Bedeutung Thor genommen. Daher behalten Aq. und Vulg. das Wort bei, Theodot., mit Auslassung von אוּלַי: ἐπὶ τȣ̃ Οὐβάλ, Symm. nach Hieronymus: super paludem Ulai; LXX.: πρὸ τῇ πύλῃ Αἰλαμ, (Cod. Ambros. ܐܘܠܡ) dagegen lasen sie nach dem Zeugniss des Hieronymus: super portam Ulai. Theodoret erklärt: Παρὰ τὴν πύλην — οὕτω γὰρ τινές τῶν ἑρμηνευτῶν τεθείκασι. Hieronymus: super rivum Ulai. Ephraem erklärt das Syr. ܥܠ ܐܘܠܝ ܟܘܟܒ durch: ܥܠ ܬܪܥܐ ܕܡܝܐ am Wasserthor, setzt aber hinzu: ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܡܪܝܢ ܐܣܛܘܢܐ andere erklären Seule. Dass aber die alten Uebersetzer und Erklärer bald

schauete, während, siehe, ein Widder vor dem Flusse stand, der hatte zwei Hörner, und die zwei Hörner waren hoch, und das eine war höher, als das andere, und das höhere stieg zuletzt auf *c)*. Ich sah den 4.

durch Thor, bald durch Seule erläutern, gründet sich auf der Bedeutung des chald. אַבּוּלָא Thor (Buxtorf f. 13.) und des Syr. ܐܒܘܠ, wozu Assemani Bibl. Or. I, 75. bemerkt: Abul apud Syros portam, vestibulum, porticum et columnam significat; das Wort hat also mehr Bedeutungen als Castellus im Lex. syr. ed. Michael. p. 4. angiebt. Hieronymus bemerkt noch: Sciendum est autem Ulai nomen esse loci, sive portae, ut in Troja σκαία porta, et apud Romanos carmentalis dicitur. — Uebrigens ahmt der Verf. hinsichtlich der Erwähnung, dass er am Flusse Euläus die Vision empfangen, den Ezechiel (c. I, 1.) nach, der am Chaboras die Vision empfängt. Gleiches widerfuhr Johannes dem Täufer und Christus am Jordan. Mt. 3, 16. So betete man zu Christi Zeit gern an Flüssen, Apostelg. 16, 13. Den Grund hat man darin gesucht, dass die Juden im Exil an Flüssen ihre Bethäuser hatten, um Wasser für die nöthigen Reinigungen zu haben. Vgl. Wolfii Curae z. AG. a. a. O. und die Ausleger zu Ps. 137, 1. Derselben Fiction begegnen wir wieder c. 10. und 12., wo Daniel sich an das Ufer des Tigris versetzt sieht.

c) Der Seher nimmt einen Widder wahr und sieht, wie ihm zwei Hörner anwachsen, von denen das eine aber, welches zuletzt aufwächst, bedeutend höher wird als das andere; denn, dass der Seher selbst siehet, wie sich das Thier allmälig zu dieser Gestalt ausbildet, ersieht man aus der Notiz am Ende des Verses, dass das eine (höhere) Horn später aufgewachsen sei als das andere. Beide Hörner sah er also nacheinander und nebeneinander aufsteigen. Weil das Thier aber mit dem Hörnerschmuck ein Ganzes symbolisiren soll, so führt er den Widder gleich in der Gestalt vor, zu welcher er ihn zuletzt werden sieht; es erscheint ihm also ein Widder mit zwei Hörnern (איל ולו קרנים) d. h. ein Reich an sich (das deutet der Widder an, vgl. v. 7.), welches aus zweien vereinigt ist (darauf deuten die zwei Hörner), und zwar: die grosse persische Monarchie, wie sie seit Cyrus unter seinen Nachfolgern bestand, aus zweien Reichen, dem ursprünglich per-

Widder stossen nach Westen und Norden und Süden, und kein Thier konnte vor ihm bestehen und niemand

sischen und dem medischen vereinigt (v. 20. vgl. v. 4.). In den folgenden Worten: והקרנים גבהות והאחת גבהה מן השנית werden nun diese beiden zu Einem vereinigten Reiche durch bezeichnende Praedikate näher geschildert, wie sie in ihrer Vereinigung zu einander bestanden, nämlich sowohl nach ihrer gemeinschaftlichen Beschaffenheit im Allgemeinen, (denn es sind zwei grosse Reiche, הקרנים גבהות), als auch nach dem bestimmten wechselseitigen Verhältniss, welches unter ihnen bestand, im Besonderen; denn das erste Reich (Persien) ist grösser und bedeutender, als das zweite (Medien), האחת גבהה מן השנית, daher auch Persien das erste Horn genannt wird. (Vgl. zu 2, 39. S. 92. f.). Nach der Geschichte gewannen aber die Perser (Elam), seit Cyrus Thronbesteigung, da beide Reiche vereinigt wurden, sogleich die Oberhand. Desshalb können durch diese Prädicate beide Reiche nicht geschildert seyn, wie sie vor ihrer Vereinigung getrennt bestanden, denn die Perser waren früher in einem untergeordneten Verhältnisse zu den Medern. (Vgl. S. 91.). Jene Annahme wäre auch desshalb unstatthaft, weil der Ziegenbock v. 7. nicht bloss das grössere Horn des Widders, sondern beide Hörner zugleich zerbricht und mit Füssen tritt. In den letzten Worten: והגבהה עלה באחרונא deutet der Verf. an, wie er auch die allmälige Bildung des Thieres zu dieser Gestalt, oder das allmälige Werden des Reiches gesehen habe, obwohl er das Thier sogleich vorführt, wie es schon beide Hörner hat. So kann man denn nicht mit Geyer, dem Ch. B. Michaelis folgt, annehmen: Subinnui videtur, cornua isthaec bina sub initium fuisse sibi paria, ita tamen, ut sensim eminere inciperet unum prae altero. Ita namque Medorum ac Persarum regna pari velut passu ambulant, cum finem suum caperet monarchia Chaldaeorum; postea vero Persarum vis non parum provehebatur magnanimitate victoriisque Cyri. Auch Theodoret deutet die beiden Thiere (den Widder und den Ziegenbock) richtig auf Reiche und zwar den Widder auf das persische Reich; irret aber darin, dass er die beiden Hörner die Herrscherlinien des persischen Königshauses anzeigen lässt; das kleine Horn soll nämlich die Herrscherlinie vom Cyrus und seinem Sohne Cambyses, das grössere die mächtige Linie vom Darius Hystaspis bis auf Darius Codomannus

rettete aus seiner Hand und er verfuhr nach seiner Willkühr und that gross *d)*. Und ich gab Acht, und 5.

bedeuten. Den Ziegenbock versteht er richtig vom macedonischen Reiche. Falsch bezieht er dann aber auch die 4 Hörner persönlich auf 4 Könige. — ואשא עיני וארא והנה איל אחד, fast wörtlich parallel c. 10, 5.; vgl. 1 Mos. 31, 10. וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא. Die zweite Handlung, die in einem schon vergangenen, aber noch dauernden Zustand war, als die andere (das Schauen des Sehers) geschah, wird mit dem Partic. und וְ angeschlossen. Sehr häufig wird dann, wie hier, um auf den Zustand hinzuweisen, noch הִנֵּה an die Cop. angefügt (1 Mos. 19, 1. Richt. 6, 11.). Ewald, kr. Gr. S. 535. Vgl. noch 1 Sam. 1, 12. 13. 4, 13. 5, 4. 6, 12. 2 Sam. 6, 14. 11, 1. Sacharj. 14, 12. — איל. Der Widder ist hier Symbol des (persischen) Reiches, sonst auch in persönlicher Beziehung Bild des Fürsten, vgl. אֵילִים und ohne י auch אֵלִים 2 Mos. 15, 15. 2 Kön. 24, 15. vgl. mit Ez. 31, 11. 32, 21. Hi. 41, 17. (Exc. ex Ham. p. 482. und dazu Schultens), denn die Völker sind צאן Ez. 36, 38. 2 Sam. 24, 17. — Der Artikel in האובל weiset hier und v. 6. nur zurück auf אובל אולי v. 2. — קְרָנַיִם f. קַרְנַיִם. Ewald, kr. Gr. S. 326. Hörner als Symbole von Reichen, s. zu c. 7, 7. Anm. h. — עלה, vgl. סלקת 7, 8. — באחרנה Ewald, S. 501. 632.

d) ראיתי את האיל מנגח. Vidi hircum (cornu) ferientem. Das Participium steht in Verbindung mit einer anderen gleichzeitigen Handlung hier ähnlich wie v. 3., doch ist es nicht wie dort durch die Copula als ein besonderer Satz angeschlossen, sondern sogleich zu dem vorigen Object gezogen. Diess ist seltener der Fall, vgl. Ewald, S. 535. 536. Vgl. v. 6. 7. 13., auch Jes. 6, 1. נגח stossen, von gehörnten Thieren gebraucht, 2 Mos. 21, 15. 18. 31. 32. 36. Pi. heftig stossen Ez. 34, 21., oft bildlich von Ueberwindern und Siegern, 1 Kön. 22, 1. 2 Chron. 18, 10.; das Hithp. gradezu f. Krieg führen, Dan. 11, 40. So im Chald.; derselbe Tropus im Griech. κορίττειν, κορυβάζεσθαι, διακρίνεσθαι, im Lat. arietare. Vgl. Hävernick z. u. St. Der Widder stösst gegen Westen, Nord und Süden, nämlich nach andern Thieren, wie aus v. 5. zu schliessen ist. Er stösst nach allen Wetgegenden zu, nur nicht nach Osten,

siehe, ein Ziegenbock kam vom Untergang über den
ganzen Erdboden her, ohne die Erde zu berühren und
der Bock — ein ansehnliches Horn war zwischen
6. seinen Augen *e)*. Und er kam bis zu dem Widder,

weil die Perser von Osten her kommen, Jes. 46, 11.; dagegen der Ziegenbock, der das persische Reich vernichtet, v. 5. von Westen kommt. Nach Westen waren aber den Persern unterworfen: Babylonien, Mesopotamien, Syrien und Kleinasien; nach Norden zu: Colchis, Armenien, Iberien, die Anwohner des kaspischen Meeres; nach Süden: Palästina, Aethiopien, Aegypten, Lybien und andere Länder. — וכל חיות ohne Bild: Reiche und Völker, vgl. zu 7, 12. Theodoret: *Θηρία δὲ πάλιν τὰς ἄλλας βασιλείας καλεῖ.* Polychronius: *Οὐδὲν τῶν ἐθνῶν ἰσόῤῥοπον αὐτοῦ ἕξει τὴν δύναμιν.* — לֹא יַעַמְדוּ לְפָנָיו. Zu עָמַד לִפְנֵי (Ps. 76, 8. 147, 7.) vgl. קוּם לִפְנֵי Jos. 7, 3. Herodot 1, 190. sagt (von den Babyloniern) in Bezug auf den Cyrus: *ὁρέοντες αὐτὸν παντὶ ἔθνεϊ ὁμοίως ἐπιχειρέοντα.* — וְאֵין מַצִּיל Jes. 5, 29. 13, 14. Ps. 7, 3. 50, 22. אֵין mit dem Participium verbunden wie Koh. 1, 24., vgl. hier v. 5. — וְעָשָׂה כִרְצֹנוֹ Kein Reich und keine Macht konnte die eroberungssüchtigen Plane des persischen Reiches verhindern. Zugleich kann man sich an die unumschränkte Macht der persischen Könige, selbst wider das Gesetz zu handeln, erinnern. Herod. 3, 31. Heeren I. 1. 459. — וְהִגְדִּיל. Das Hiphil hier ohne Object, vgl. Ewald, kr. Gr. S. 189., Klagl. 1, 9. Man denke hier an Hochmuth und Uebermuth; desswegen gehn die Staaten zu Grunde, vgl. c. 2. 4, 5, 23. Richtig der Syrer ܘܐܬܪܘܪܒ. Man erinnere sich an den Hochmuth der Perser, vgl Brissonius de regno Pers. p. 522. f., zumal des Xerxes, ebend. p. 750. f. Krösus spricht beim Herod. 1, 89. zum Cyrus: *Πέρσαι φύσει ἐόντες ὑβρισταὶ,* Aeschyl. Pers. v. 795. nennt sie *ὑπέρκομποι ἄγαν.* Bertholdt erklärt: „er führte grossse Dinge aus," wie 1 Sam. 12, 14. f. הִגְדִּיל לַעֲשׂוֹת (Jo. 2, 20. 21.), allein unpassend, da v. 25. steht הִגְדִּיל בִּלְבָבוֹ und man nicht im Bilde von dem Thiere bliebe.

e) וַאֲנִי הָיִיתִי מֵבִין. Der Prophet versinkt in Nachsinnen über das Geschaute. *Τουτέστι ταῦτα φησὶν ὁρῶν ἀπεσκόπουν τί ποτε ἄρα βούλεται πάλιν ἡ ὄψις· ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ περὶ τῶν πα–*

ῥόντων μειζόνων ἀπορῶν. Polychronius Vgl. 7, 8.: משׂתכל הוית und zu 7, 2. Ein Ziegenbock mit einem grossen Horne, d. i. die macedonisch-griechische Monarchie, mit ihrem Repräsentanten, dem Alexander, rennt, ohne den Boden zu berühren, schnell über die Erde hinweg, stösst den Widder, und zerbricht dessen beide Hörner, so dass dieser zusammenstürzt. Die Kraft, die Unbiegsamkeit des Characters Alexanders und die Schnelle seiner Eroberungen ist dadurch angedeutet. Von den reissenden Fortschritten, welche Alexander in seinen Eroberungen machte, giebt die Geschichte Zeugniss. Den persischen Feldzug, welchen er nach dem Tode seines Vaters, der ihn schon vorbereitet hätte, im dritten Jahr der 111 Olymp. unternahm, führte er bald zu Ende, hatte aber diesen schnellen Ausgang mehr den Fehlern seiner persischen Feinde und der Untreue persischer Provinzen, als eigener Tapferkeit zu verdanken. צפיר העזים Ziegenbock, nicht, wie Hävernick unnöthigerweise will: ein junger, noch nicht ausgewachsener Bock, dagegen spricht schon v. 21. הצפיר השעיר der haarige, zottige Bock, nicht juvenis hoedus (!). Zu v. 21. (S. 303.) fasst Hävernick die Worte auch völlig richtig, seine eigene Meinung bekämpfend. Ueber עז vgl. Böttcher Proben alttest. Schrifterklärung, S. 132. Der Ziegenbock ist auch Sach. 10, 3. Bezeichnung des Vorstehers und Jes. 14, 9. des Fürsten. Ein Interpretament im syr. Texte der Lond. Polygl., welches Lee aber auslässt, erklärt auch hier wiederum, (vgl. c. 2. und 7.) wie den Widder durch Darius den Meder (!), so den Ziegenbock in persönlicher Deutung durch Alexander den Grossen, Sohn des Philippus, nach dem Commentar des Ephraem. So auch Gesenius z. Jes. II. p. 103. Allein der Ziegenbock muss das macedonisch-griechische Reich, das Horn den Alexander bedeuten, darauf führen v. 8. und 9., wo an dem Ziegenbock, nachdem das ansehnliche Horn zerbrochen ist, noch andere aufwachsen, auch v. 8. und 21., wo der Ziegenbock an sich von dem ansehnlichen Horne bestimmt unterschieden wird. — בא מן המערב, insofern nämlich Macedonien von Persien westlich lag. Theodot. erklärend: *ἀπὸ Λιβὸς*, insofern Alexander nach der Schlacht am Granikus und am Issus erst noch Coelesyrien, Syrien, Phönizien und Aegypten eroberte und dann den Darius bei Gaugamela völlig vernichtete. — על פני כל־הארץ. So heisst es 1 Macc. 1, 3. vom Alexander: *καὶ*

διῆλθεν ἕως ἄκρων τῆς γῆς καὶ ἔλαβε σκῦλα πλήθους ἐθνων· καὶ ἡσύχασεν ἡ γῆ ἐνώπιον αὐτῦ καὶ ὑψώθη, καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτῦ καὶ συνήγαγε δύναμιν ἰσχυρὰν σφόδρα. — ואין נוגע בארץ. Er schien mehr zu fliegen, als zu laufen. Vgl. c. 7., wo dem Pardel Flügel gegeben sind, um die Schnelligkeit der Eroberungen zu bezeichnen. So heisst es Virg. Aen. VII., 806. f. von der Camilla

— Cursuque pedum praevertere ventos
Illa vel intactae segetis per summa volaret
Gramina, nec teneras cursu laesisset aristas,
Vel mare per medium fluctu suspensa tumenti
Ferret iter, celeres nec tingeret aequore plantas. —

קרן חזות בין עיניו. Daraus, dass das Horn zwischen den Augen ist, darf man nicht mit Theodoret schliessen, dass die Klugheit und der Scharfsinn Alexanders angedeutet sei. חזות Gestalt, und zwar die grosse, schöne Gestalt, also קרן חזות ein ansehnliches, grosses Horn, cornu conspicuum, insigne. So wird es v. 8. 21. durch הגדלה erklärt. Vgl. Targ. Esth. 2, 2. שַׁפִּירָן בְּחֵיזוּ und im Hebr. אִישׁ מַרְאֶה 2 Sam. 23, 21. (Kri). So schon richtig LXX. Theodot. κέρας θεωρητόν, wo Theodoret erklärt: τουτέστιν ἐπίσημον καὶ περίβλεπτον, und Polychronius: τὸ δὲ θεωρητὸν ἀντὶ τοῦ ὑψηλὸν καὶ περιφανές. Vulg. cornu insigne. Syr. ܩܪܢܐ ܡܫܬܡܗܢܐ. Somit ist neben anderen falschen Erklärungen auch die Meinung von J. D. Michaelis (Suppl. I. 703.), der auch Bertholdt und de Wette folgten, zurückzuweisen; sie wollen nämlich חַזּוּת lesen, abzuleiten vom arab. خزّ transfixit, wonach zu übersetzen wäre: scharfes, spitziges Horn; eben so falsch lesen sie v. 8. חַזּוּת אַרְבַּע und erklären: vier Spitzen. Richtig erklärt jetzt Gesenius Lex. m. f. 328. Hörner, als Bilder von Reichen fanden wir schon v. 3. 7, 7. So findet man auch Götter und Helden des Alterthums mit Hörnern, als Bildern der Macht, geschmückt und Apoc. 5, 6. erscheint der Messias damit. Auf babylonischen Bildwerken und den Bildern des Serapis, Ammon und Bachus (Casaubonus de satyr. Graecor. poesi, ed. Rambach, p. 61.) finden sie sich gleichfalls. So wurde die Astarte oder phönizische Venus vorgestellt mit einem Stierkopf als Symbol der Herrschaft, wie ein Fragment des Sanchuniathon bei Euseb. Praep. ev. I. 10. besagt. Vgl. den

dem doppeltgehörnten, welchen ich sah vor dem Flusse stehen und lief auf ihn zu in seinem mächtigen Grimm *f)*.

Wohnort des Riesen Og: עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם. Auch im Zendavesta erscheint Behram als ein Schaafbock mit scharfgespitzten Hörnern, Zendav. Th. 2. S. 273. f., und auf den Münzen der persischen Könige, zumal auch Alexanders, sieht man die Köpfe mit Hörnern geschmückt. Den Alexander nennen die Morgenländer ذُو ٱلْقَرْنَيْن den Herrn der beiden Hörner, den zweigehörnten, wie schon Clemens Alex. Protreptik. I. p. 48. Pott. p. 27. Sylb. ihn κεϱασφόϱος nennt, weil er nach seinem Zuge nach Aegypten und zum Tempel des Jupiter Ammon befohlen, ihn mit Hörnern (am Ohr) nach dem Widder des Ammon abzubilden. Vgl. Spanheim de cornutis Alex. M. et successorum numis, in Dissert. de Pr. et V. Num. I. 397. ff. Barhebraeus ed. Bruns, p. 516. Mancherlei Meinungen der Araber über den Ursprung der beiden Hörner am Kopfe des Alexander sind zusammengestellt bei v. Bohlen Carmen Arabicum Amali dictum, p. 21. f. aus dem Scholiasten.

f) Nun hebt der Kampf zwischen den beiden Thieren an, doch der Widder unterliegt. Aehnliche symbolische Darstellungen finden sich auch anderwärts; man denke an die Zweikämpfe zwischen wunderbaren Thiergestalten und zwischen Genien und Ungeheuern auf babylonischen Bildwerken. (Münter, Religion der Bab. S. 99. und Kupfertafel II.) Sehr passend erinnert Hävernick (S. 257.) an den Traum des Tarquinius in der Tragödie Brutus von Attius bei Cicero, de divinat., I., 22., 44., betreffend die Ermordung eines Bruders des L. Junius Brutus durch Tarquinius Superbus, und den Sturz des letzteren durch Brutus:

Visu'st in somnis pastor ad me appellere
Pecus lanigerum eximia pulchritudine.
Duo consanguineos arietes inde eligi
Praeclarioremque alterum immolare me:
Deinde ejus germanum cornibus connitier
In me arietare, eoque ictu me ad casum dari.

„Plutarch erzählt im Leben des Sulla folgende Erscheinung, welche man auf die bald darauf erfolgende Niederlage des jüngeren Marius und des Consuls Norbanus deutete: ἐν Καμπανίᾳ περὶ τὸ Ἥφαιον ὄρος ἡμέρας ὤφθησαν δύο τράγοι μεγάλοι συμφερό-

7. Und ich sah ihn, wie er bei dem Widder ankam, und
er erbosste sich gegen ihn und stiess den Widder,
und zerbrach seine beiden Hörner, und der Widder
vermochte nicht vor ihm zu stehen; und er warf ihn
zu Boden, und trat ihn, und niemand rettete den Wid-
8. der aus seiner Hand *g)*. Und der Ziegenbock that
gross über die Massen; da er aber stark ward, zer-
brach das grosse Horn und es wuchsen vier ansehn-
liche (Hörner) an seiner Statt auf, nach den vier Win-
9. den des Himmels zu *h)*. Und aus einem von ihnen
kam ein kleines Horn hervor, nud ward ausnehmend

μενοι, καὶ πάντα δρῶντες καὶ πάσχοντες, ἃ συμβαίνει μαχομένοις ἀνθρώποις." Hävernick. — בעל הקרנים der Herr der zwei Hörner d. i. der zweigehörnte, in Apposition zu dem vorhergehenden Subst. Ewald, S. 625. Ueber den Ausdruck des Adjectivs: Gesenius s. v. בעל n. 4. — אשר ראיתי. Das Suff. als Object fehlt, wie 1, 11. — בחמת כחו. In der Gluth seiner Kraft. Ein emphatischer Ausdruck. Die kräftigen Glieder des Bockes glühen gleichsam vor Begier.

g) מגיע אצל, sonst mit אל oder עד. So der Syr. ܘܐܬܩܪܒ ܠܕܟܪܐ. Theodot.: *καὶ ἦλθε ὁ τράγος ἕως τοῦ κριοῦ.* — ויתמרמר, Ewald, S. 477. — Die Worte ולא היה כח באיל לעמד לפניו und לא היה מציל לאיל מידו sind mit Absicht aus v. 4. wieder angewandt, um noch bestimmter anzudeuten, dass, wie andere Reiche vor dem persischen Reiche zitterten und rettunglos untergingen, so dieses selbst nun ein gleiches Schicksal theilte. — וישליכהו ארצה וירמסהו. Die verächtliche Behandlung von Seiten des Siegers wird dadurch angedeutet. — מציל לאיל. Das ל könnte auch Zeichen des Dativs seyn: „niemand brachte Rettung aus seiner Hand." (praegnant). Vgl. Ewald, S. 594. Anm.

h) וכעצמו eigtl. und als er stark ward, stark zu werden begann. Vgl. 11, 4. עצם eigtl. mächtig, kräftig seyn, dann aber auch häufig als inchoat.: mächtig werden, s. v. 24. 11, 23. — נשברה הקרן הגדלה nämlich Alexander. Vgl. c. 11, 4. wo es von ihm heisst: „Kaum wird er aufgetreten seyn, so wird (mit seinem Fall) sein Reich zertrümmert.

(תִּשָּׁבֵר מַלְכִיתוֹ).“ Offenbar ist der Tod des Alexander gemeint. Zwar bildeten sich nach der Geschichte nicht unmittelbar vier Reiche nach seinem Tode, allein hier im Daniel, zumal in der symbolischen Schilderung, darf diese Ansicht nicht auffallen. Auch heisst es ja 11, 4. ausdrücklich: Alexanders Reich werde nicht unter seine Nachkommen vertheilt, sondern zerrissen und andern gegeben werden. Der Verf. dachte sich also, das Reich sei unmittelbar nach dem Tode Alexanders getheilt, wie diess auch die Ansicht 1 Macc. 1, 9. 10. ist, wo es unmittelbar nach der Erzählung vom Tode Alexanders heisst: *καὶ ἐπεκράτησαν οἱ παῖδες αὐτȣ̃ ἕκαστος ἐν τῳ τόπῳ αὐτȣ̃. Καὶ ἐπέθεντο πάντες διαδήματα μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτὸν.* Richtig daher ein Interpretament der Peschito: ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ, übereinstimmend mit der Erklärung des Theodoret und Aa. Alexanders Reich war seit dem persischen Kriege und dem indischen Zuge zu furchtbarer Grösse angewachsen, aber die Feldherrn und Alexander selbst versanken in asiatische Wollüste und an den Folgen seiner Ausschweifung starb Alexander, als er eben seinen grossen Zug nach Indien vollendet hatte, zu Babylon, 323 v. Chr. — וַתַּעֲלֶינָה חָזוּת אַרְבַּע. Wegen v. 5. wo קֶרֶן חָזוּת ein ansehnliches Horn bedeutet, auch wegen מֵהֶם v. 9. (s. daselbst die Anm.), muss man annehmen, dass חָזוּת hier gesetzt sei für קַרְנוֹת חָזוּת. Diese Erklärung wird vollkommen gerechtfertigt durch Parallelen. Vgl. v. 9. הַצֶּבִי f. אֶרֶץ הַצֶּבִי; v. 11. הַתָּמִיד f. עֹלַת הַתָּמִיד; 9, 13. חֲמֻדוֹת f. אִישׁ חֲמֻדוֹת. Theodot. *ἕτερα τέσσαρα κέρατα.* Vulg. quatuor cornua. Syr. ܡܠܟܝܢ ܕܡܫܬܡܗܝܢ ܐܪܒܥ, wie v. 5. Ganz unpassend ist daher die Conjectur von Michaelis: חֲזֻוֹת „Spitzen,“ welchem auch Bertholdt und de Wette hier folgen. Vgl. Anm. e. In וַתַּעֲלֶינָה (vgl. v. 3.) lassen andere Codd. das Jod als dritten Rad. aus. Ewald, S. 428. Diese vier Hörner sind ansehnliche, grosse, aber nicht in dem Grade wie das grosse, so eben abgebrochene Horn v. 5., denn v. 22. heisst es von den 4 Reichen die darunter abgebildet sind: sie standen auf, aber nicht in seiner (des ersten Hornes) Kraft (וְלֹא בְכֹחוֹ). Nach Alexanders Tode ward der blödsinnige Philippus Arrhidäus zum Könige eingesetzt und das Reich in

Statthalterschaften getheilt aber unter den Feldherrn Alexanders herrschte die grösseste Uneinigkeit; ein Liebling des Alexander, Perdikkas, maasste sich die meiste Gewalt an, bis er ermordet wird. Nach seinem Tode will sich Antigonus der Oberherrschaft bemächtigen, ihm aber gegenüber steht feindlich Ptolemäus Lagi, Statthalter oder König von Aegypten. Als Antigonus durch seinen Sohn Demetrius Cypern erobert und die aegyptische Flotte nimmt (306 v. Chr.), setzt er sich und seinem Sohne die königliche Krone auf. Er herrschte über Mittel- und Kleinasien (auch Syrien). Aber auch die Statthalter Ptolemaeus von Aegypten und Cypern, Seleucus von Oberasien, Kassander von Macedonien und Lysimachus von Thracien erklären sich gleichfalls für unabhängig und nehmen wenigstens zum Theil den Königstitel an. Als aber Antigonus durch den Ptolemaeus bei Ipsus in Phrygien fällt (301 v. Chr.), werden die Länder von den siegenden Bundesgenossen getheilt oder vielmehr geraubt, und so bildeten sich die vier Königreiche, von denen in unserer Stelle die Rede ist. Seleucus Nikator, der mächtigste, herrscht über Syrien, Babylon, Medien und Susiana, Armenien, einen Theil von Cappadocien, Cilicien und sein Reich ging vom Indus bis zum Hellespont, wenigstens dem Namen nach. Das Reich des Lysimachus erstreckte sich über einen Theil von Thracien, ganz Kleinasien, Cappadocien und die Länder innerhalb des Taurus. Kassander besass Macedonien, nebst Thessalien und einen Theil von Griechenland; Ptolemäus Lagi aber Aegypten, nebst Cypern und Cyrene, zu Zeiten auch Coelesyrien, Phönizien, Judäa, einen Theil von Kleinasien und Thrazien. Die beste unter den älteren Erklärungen ist die des Porphyrius bei Hieron. zu v. 7.: Macedonia, Syria, Asia, Aegyptus; falsch geben andere, mit persönlicher Deutung, irrige Königsnamen an. So Ephraem S.: Seleucus, Philippus Arrhidäus, Ptolemäus und Demetrius, für welchen letzteren Theodoret den Vater desselben: Antigonus setzt. Polychronius giebt an: Ptolemäus, Seleucus, Antigonus, Cassander. — Diese vier Hörner wachsen nun hinaus nach den vier Enden der Erde, nämlich so, dass ein Reich nach Osten, das andere nach Mittag, das dritte nach Norden, das vierte nach Westen sich erstreckte. Wenn man nun jedes der vier Reiche mit dem andern vergleicht, so war des Seleucus Reich (vornämlich Syrien) nach Osten zu gelegen, Kas-

gross nach Süden und nach dem Aufgang und nach
(der Erde) Zier zu *i)*. Und es ward gross bis zum 10.

sanders Reich (Macedonien) nach Westen, des Ptolemäus Reich (Aegypten) nach Süden und Lysimachus Reich (Thracien) nach Norden.

i) מהם wo man מהן erwarten sollte, auf קרנות (in חזות liegend) zu beziehen. Schon sprachlich rechtfertigt sich das Geschlecht des pron. (vgl. Ewald, kr. Gr. S. 643.), hier aber nimmt der Verf., wie nicht selten, schon auf das unter dem Bilde (der Hörner) Dargestellte Rücksicht, nämlich auf die Könige (individuell für Königreiche, v. 20. 21. 23.). — יצא steht ähnlich Jes. 11, 1. von dem Hervorsprossen eines Reises aus dem Stamm. Hier gleichgeltend mit עלה v. 3. Die 3. sg. masc. trotz des folgenden nom. sing. ist zu erklären nach Ewald, S. 638. 639. — קרן אחת מצעירה. Ewald kr. Gr. S. 515. vgl. 601. (doch schon Ch. B. Michaelis) lehrt, dass מן (von-ab) vor Nomm. welche eine Kleinheit, Niedrigkeit bedeuten, im comparativen Sinne stehe; es könnte also bald die Grösse, bald die Kleinheit der Vergleichungspunkt seyn; somit hier: mehr als nichts = ziemlich gross. Aehnlich erklärte auch wohl Theodot. das Wort, welcher gradezu ἰσχυρόν übersetzt. Allein einmal passt diese Bedeutung nicht in den Zusammenhang, zum andern ist sie grammatisch unbequem. Wir fassen מצעירה von Kleinheit = klein. So Jes. 41, 24. מאין vom Nichtseyn Jes. 40, 17. מאפס vom, oder aus dem Nichtseyn (stammend), und diess steht in gleicher Geltung mit כאפס Jes. 41, 12. oder אפס das. v. 29. So ist Ps. 62, 10. הבל = מהבל. Diese Bedeutung ist aber auch an unserer Stelle allein die richtige, theils wegen des folgenden: „dann wuchs es ausnehmend," vorzüglich aber wegen der Parallele c. 7, 8., wo der Seher das Horn, welches, wie hier, den Antiochus bedeutet, klein (זעירה) und dann erst gross und furchtbar (für die Juden) werden sieht. Vgl. überhaupt zu 7, 8. Anm. h. Ganz unpassend bezieht nach dem dort Erinnerten Hävernick מצעירה auf das Nichtige, Nichtswürdige im Character des Antiochus. Das Nebenhorn (Zinke) welches nun aus einem der vier Hörner, nämlich aus dem, welches das seleucidische Reich symbolisirt, hervorbricht, ist ein

Heere des Himmels, und warf zu Boden [etliche] vom

König (v. 23.) und zwar Antiochus Epiphanes. Vgl. die ähnliche Fiction c. 7, 8. 20. 11, 21. Auch hier haben ältere Ausleger wieder den Antichrist gefunden, denn Hieronymus merkt zu v. 14. an: Hunc locum plerique nostrorum (in der lateinischen Kirche) ad Antichristum referunt; et quod sub Antiocho in typo factum est, sub illo in veritate dicunt esse complendum. Unserer Schilderung sehr ähnlich heisst es 1 Macc. 1, 11. *καὶ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτῶν* (nämlich, den nächsten Nachfolgern Alexanders) *ῥίζα* (vgl. Jes. 11, 1.) *ἁμαρτωλὸς Ἀντίοχος Ἐπιφανής*. Diese merkwürdige Uebereinstimmung setzt eine Entlehnung voraus. — יתר (על יתר) = ܛܒ Jes. 56, 12., ganz aramäisch. Ewald, 631. 632. — אל הנגב nach Süden, d. h. nach Aegypten (11, 5. f.). Zur Zeit des Ptolemäus Phil. unternahm Antiochus vier Feldzüge und hatte Aegypten schon ganz bis auf die eine Stadt Alexandrien erobert, als er auf Befehl des röm. Senates wieder über die Gränze zurückgehen musste. Vgl. 11, 22. 1 Macc. 1, 18. f. Von da wandte er sich nach Palästina (אל צבי), vgl. 1 Macc. 1, 22. f. — צְבִי, Zier, Herrlichkeit, steht gradezu (vgl. 1 Macc. 2, 12.) für אֶרֶץ צְבִי ein herrliches Land, c. 11, 6. 41. vgl. v. 45., damit ist aber das Land Israel gemeint, das die späteren Hebräer eine Zier, einen Schmuck (צבי) der übrigen Länder nannten (Ez. 20, 6. 15. 26, 12. Jer. 3, 19. vgl. Ps. 47, 5. und aa. St.); nicht sowohl wegen der Fruchtbarkeit und Schönheit des Landes, sondern weil es das Erbtheil von Gott und der Tempel des alleinwahren Gottes darin aufgerichtet war. Daher heisst auch 11, 45. der Tempelberg: Berg der heiligen Zier. Ueber die Vss., welche hier alle fehlgriffen, s. Hävernick und Rosenmüller. Endlich unternahm Antiochus in den letzten Jahren seines Lebens (257 v. Chr., 145 a. S.) einen Zug gegen das von Syrien aus gegen Osten (אל מזרח) gelegene Persien, liess den Lysias mit der Hälfte seines Heeres in Judäa zurück und ging von Antiochien aus über den Euphrat (1 Macc. 3, 31—37.); da er aber in der Provinz Elymais, wo er sich neue Räubereien zu Schulden kommen lassen wollte, heftigen Widerstand fand, so kehrte er unverrichteter Sache nach Babylonien zurück (1 Macc. 6, 1—4.).

Heere und von den Sternen, und zertrat sie *k)*; selbst 11.
bis zum Fürsten der Heeres erhob es sich, und entzog

k) Er ward gross, d. h. er wuchs an bis zu den Sternen des Himmels hinauf, so dass er sie zu erreichen und zu fassen vermochte. Nicht allein gegen die Reiche nach Westen und Osten zu erhob er sich, nicht allein gegen das heilige Land, der Länder Zier (v. 9.), sondern auch gegen das heilige Heer Gottes d. i. die Verehrer des Jehova, die Juden selbst (v. 10.), und endlich sogar gegen den Führer der himmlischen Heerschaaren, gegen den Jehova (v. 11.). Er bekriegte nicht allein Judäa, um die Gränzen seines Landes zu erweitern, wie er gegen Aegypten und Persien zog, er blieb nicht dabei stehn, wobei die früheren Könige, selbst Alexander es hatten beruhen lassen, sondern mit der Besiegung Judäas nicht zufrieden, richtete er auch den Dienst des wahren Gottes zu Grunde und brachte Tod und Verderben über die Juden. Das Bild, wie das Nebenhorn zum Himmel aufwächst, aus Wuth und Uebermuth Sterne herabreisst und auf die Erde niederwirft, sie mit Füssen tretend, ist nachgeahmt Apoc. 12, 4. Dort züngelt der Drache mit seinem Schweife gierig und lüstern nach Beute, um sie zu treffen; sein Schweif reicht bis an die Sterne und er reisst, um seine Kraft zu erproben und seine Lust zu büssen, Sterne vom Himmel herab. — צבא השמים, die Sterne (vgl. zu 4, 32.) sind hier, wie wir aus v. 24. f. ersehen, Bild der Juden, der Heiligen des Höchsten. Mit Bezug auf unsre Stelle giebt der Chaldäer Jes. 14, 3. die Sterne Gottes wieder durch Volk Gottes. Ueberall ist damit das gesammte Volk der Juden gemeint, insofern, wenn der Messias kommt, die Bösen und Abtrünnigen in den Wehen und Versuchungen untergegangen seyn werden und das ganze Volk dann ein heiliges ist, s. c. 7, 18. und dazu Anm. s.; vgl. hier v. 24.; auch zu v. 19. Anm. s. Ausgezeichnet fromme Menschen werden aber nicht selten bei den spätesten Schriftstellern mit Sternen verglichen, Henoch c. 43, 1. 2. 104, 2., oder selbst Sterne genannt Apoc. 1, 16. vgl. 2, 27. So sagt auch Jesus Mt. 13, 43.: „Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich.“ Vgl. Dan. 12, 3. In 2 Sam. 21, 17. werden ausgezeichnete Menschen Leuchten genannt; Stern kommt als Bild eines mächtigen Königes vor, 4 Mos. 24, 17., und eine schöne Frau heisst אֶסְתֵּר = ἀστήρ, Esth. 2, 7. und Jes. 14, 12. (vgl. Apoc. 2, 27.) wird Babylon ein Glanz-

ihm das beständige Opfer und der Raum seines Heilig-
12. thumes ward preisgegeben *l)*, und ein Heer wird hin-

stern, oder Morgenstern genannt. Die Juden aber legten sich diesen Namen bei nach 1 Mos. 22, 17., wo es in der Verheissung heisst: Abrahams Saame solle werden gleich den Sternen des Himmels, nämlich so zahlreich. Richtig erklärt schon Theodoret hier den Ausdruck von den Juden. Grotius fasst ihn irrig als eigentliche Bezeichnung der Leviten, da diese auch 4 Mos. 4, 23. 35. צבא ein Heer (das zum Tempeldienst aufzieht) genannt werden. Erträglicher noch denkt Ephraem bei צבא ה' wirklich an Sterne und deutet den bildlichen Ausdruck dann auf Leviten. — ותפל ארצה מן הצבא. Zu dem partitiven מן vgl. 1, 3. — הצבא für צבא השמים. Polychronius bemerkt: *Ὁ Σύρος τὸ, ἀπὸ τῆς δυνάμεως, οὐκ ἔχει.* Allein die Worte (ܡܢ ܚܝܠܐ) finden sich heutzutage in der Pesch., auch bei Ephraem (p. 218. A.) und im Cod. Ambros. צבא השמים = ומן הכוכבים. Wenn in einem Satze der Sterne, wie hier und 5 Mos. 4, 19. oder der Sonne und des Mondes, wie Jer. 8, 2. 5 Mos. 17, 3., Erwähnung geschieht, so wird nicht selten צבא השמים als das allgemeine Wort noch hinzugefügt. Derselbe Fall ist Mt. 24, 29.: *καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.* — ותרמסם Das Zertreten hat den Nebenbegriff der Entheiligung u. Entweihung; vgl. zu v. 13. 2 Macc. 8, 2. (vgl. 3, 51.): *καὶ ἐπεκαλοῦντο τὸν κύριον ἐπιδεῖν ἐπὶ τὸν ὑπὸ πάντων καταπατούμενον λαόν.* Die Erklärung dieser Worte giebt die Geschichte. Antiochus und sein Statthalter Lysias liessen viele Juden in Jerusalem ermorden und martern. 1 Macc. 1, 25. f. 2, 35. f. 5, 2. 12. 13. Ephraem denkt hier nicht so passend an die Abtrünnigkeit der Juden, welche Antiochus losriss von ihrem Gotte und sie verführte, die also dann erbittertere Feinde ihrer Brüder wurden, als die Heiden selbst; 1 Macc. 1, 43—52. 6, 21—27. Jos. Antiq. XII., 7. — Unsere Stelle ist wahrscheinlich nachgeahmt 2 Macc. 9, 10., wo es vom Antiochus, aber im Sinne des Uebermuthes heisst: *τῶν οὐρανίων ἄστρων ἅπτεσθαι δοκοῦντα.*

l) Nun schreitet die Verkündigung in einer Steigerung fort; gegen Gott selbst lehnt der Tyrann sich auf. ועד שר'. Die Cop. וּ fügt hier einen Zusatz steigernd an, und, selbst,

gegeben sammt dem beständigen Opfer um des Frevels willen, und es wirft zu Boden die Wahrheit und

auch, *καὶ*. Ewald kr. Gr. S. 654. Anm.; vgl. v. 25. ועַל שַׂר־שָׂרִים יַעֲמֹד. Die Auflehnung gegen Gott besteht darin, dass er seinen Dienst abschafft, seine frommen Verehrer um ihres Glaubens willen verfolgt und Lästerungen gegen ihn ausspricht, vgl. 7, 8.; der gegen Gott sich auflehnende Hochmuth wird in diesen Worten bildlich, c. 11, 36. mit eigentlichen Worten geschildert. Vgl. S. 153. Auch nach 2 Macc. 9, 12. soll Antiochus auf seinem Todbette ausgerufen haben: *δίκαιον ὑποτάσσεσθαι τῷ θεῷ καὶ μὴ θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν ὑπερηφανῶς.* In der Partikel עַד ist eine Emphase, weniger ausdrucksvoll wäre אֶל oder עַל. — שַׂר הַצָּבָא der Heeresfürst (1 Mos. 21, 22.) ist hier von Gott gesagt, unter dem die Sterne und Engel (צְבָא הַשָּׁמַיִם) stehn, und ohne Bild: der seines frommen, auserwählten Volkes Haupt ist. Sonst אֱלֹהִים צְבָאוֹת oder יְהוָה אֱלֹהֵי צ׳, יְהוָה צ׳, doch wird der Gottesname im B. Daniel schon vermieden. Schon wegen v. 25. wäre es völlig unpassend bei שַׂר הַצָּבָא an den Priester Onias zu denken, wie Ephraem und Grotius thun; überdiess brachten die Leviten das Morgen- und Abendopfer. Bei הִגְדִּיל und הרים (Ctib) ist zu merken, dass das Verb. masc. bei dem fem. קֶרֶן steht, weil der Verf. schon an das unter dem Nebenhorne Versinnbildete denkt, nämlich an den Antiochus. Solche Vermischung der bildlichen und eigentlichen Rede findet sich nicht selten. Vgl. v. 5. 9. 12. וּמִמֶּנּוּ הֵרִים הַתָּמִיד. So das Ctib. Und ihm (dem Heeresfürsten) nahm es (das Nebenhorn) das beständige Brandopfer d. h. es enthielt es ihm vor, entzog es ihm. Das K'ri, welches de Wette wählt, hat das Hoph. הוּרַם, הֻרַם von ihm (dem Horne) wurde genommen, entzogen; diese Lesart ist wohl entstanden aus dem folgenden הֻשְׁלַךְ, auch zeigt das Suff. in מִקְדָּשׁוֹ auf שַׂר הַצָּבָא zurück und das C'tib ist daher vorzuziehn; dieses drückt auch der Syr. aus: ܘܡܶܢܶܗ ܐܰܪܺܝܡ, Vulg.: et ab eo tulit juge sacrificium, selbst die LXX hatten הרים vor Augen, sprachen aber הָרִים aus, daher sie übersetzen: *καὶ δι' αὐτὸν τὰ ὄρη τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐῤῥάχθη.* — הַתָּמִיד eigtl. das Beständige, daher das beständige, täglich darzubringende Brandopfer,

es wirds unternehmen und glücklich hinausführen *m)*.
13. Da hörte ich einen Heiligen reden; und dann sprach

nämlich das Morgen- und Abendopfer, vgl. v. 12. 13. 11, 31. 12, 11. (3 Esr. 5, 50.) f. das vollständige עלת התמיד 4 Mos. 28, 3. 1 Chron. 16, 40. Vgl. zu v. 8. Anm. h., wodurch Hengstenb. Bedenken (Christl. 1. 2. p. 499.) gehoben wird. Das tägliche Morgen- und Abendopfer, welches in einem einjährigen Schaafbock oder Widder bestand, machte den Haupttheil des jüdischen Opferwesens aus und durfte nie ausgesetzt werden. Wenn es unterblieb, so war dies immer ein Zeichen, dass der ganze öffentliche Cultus dem Verfalle nahe war. 2 Chron. 29, 7. Antiochus beraubte aber schon im J. 143 den Tempel aller seiner heiligen Gefässe, 1 Macc. 1, 20. ff., hob also dadurch schon das tägliche Opfer auf und nicht erst durch das Edict, vgl. v. 45. f. Ch. B. Michaelis und nach ihm Hävernick (ähnlich Hengstenberg, a. a. O.) erklären: „Alles was zum Tamid, zum beständigen heiligen Gebrauche gehört." Allein in diesem Sinne würde das Wort völlig unverständlich und ungebräuchlich seyn. — השלך steht hier, wie Jer. 9, 18., vom Gebäude, das der Verwüstung Preis gegeben wird; schliesst aber zugleich den Begriff der verächtlichen Behandlung ein, wie das lat. objicere und projicere. Ez. 19, 12. Jes. 14, 19.: so ἐκβάλλειν Luc. 6, 12. Es entspricht somit ganz dem μιᾶναι ἁγίασμα καὶ ἁγίους (1 Macc. 1, 46.), welches Antiochus gebot; vgl. v. 39. — מכון מקדשו ist, wie aus Jes. 4, 5. 1 Kön. 8, 39. 43. 49., erhellet, nicht verschieden von מקום מקדש Jes. 60, 13., und s. v. a. Raum, Ort des Heiligthums (Tempels). Die Unternehmungen des Antiochus gegen den Tempel erzählt 1 Macc. 1, 22. f. 3, 45—51. vgl. 4, 38.

m) Der Seher, da er vorher alles, was er geschaut, als Vergangenes erzählt, lenkt hier in den 2. mod. ein. Der 2. mod. kann hier nicht (obwohl anderswo von einer einmal geschehenen Handlung, vgl. meine Comm. de duplice Ps. XVIII. exemplo, p. 23. sq.) fürs Praeteritum stehn, wie Ch. B. Michaelis und Grotius schon richtig bemerkten. Der Seher schildert die Dinge bald so, wie er sie geschaut hat, bald als solche, die noch geschehen werden. Aehnlich c. 7, 15.; vgl. daselbst Anm. p. — Die ofterklärten Worte וצבא תנתן על־התמיד בפשע

ein (anderer) Heiliger zu Einem, welcher redete: Bis auf wie lange gehet das Gesicht — das beständige

können wir nur übersetzen: und ein Heer wird dahingegeben sammt dem beständigen Opfer um des Frevels willen. צבא, welches sonst immer als masc. behandelt ist, hier aber, wie Jes. 40, 2., als fem., kann hier in keiner anderen Bedeutung gebraucht seyn, als im Vorigen v. 10. und 11., und wir haben also das Heer des Himmels, die (frommen) Juden darunter zu verstehen. Dass ein Artikel hier nicht auf v. 10. zurückweiset, kann nicht auffallen; derselbe Fall ist v. 25. in ועל שר שרים; v. 14. קדש vgl. v. 13.; fehlt er doch sonst auch in der Poesie. Ps. 21, 2. Dieses Heer wird dahingegeben, oder preisgegeben (auf eine Zeit) in die Hand des Tyrannen. נתן steht hier in der Bedeutung: dahingeben, nämlich, zum Untergange, in die Hand oder Macht eines Feindes, wie 11, 6. 11. Esr. 9, 7. 3 Mos. 26, 25. 2 Chron. 28, 5. Jer. 32, 4. Eben so steht δίδωμι Luc. 22, 19. Gal. 1, 4. Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Die Präposition עַל drückt, wie ἐπὶ, auch ein Hinzufügen (als ein Darauflegen gedacht) aus und bedeutet dann dazu noch und somit bezeichnet sie auch eine Gemeinschaft und Zusammenseyn mit etwas, da sie denn durch mit, sammt wiedergegeben werden kann. 1 Mos. 32, 12. Hos. 13, 14. Am. 3, 15. Dass das schwierige פשע hier dasselbe bedeuten müsse הפשע שמם v. 13., ersehen wir daraus, dass der Engel dort den Inhalt der vorangegangenen Vision anführt, auch weiset der Artikel darauf zurück. Dass nun aber הפשע שמם der verwüstende Frevel, (vgl. Anm. n.) etwas zum Tempel und speciell zum Opfer Gehöriges bezeichnen müsse, ersehen wir 1) daraus, dass, wie v. 13. התמיד und הפשע שמם zusammenstehen, so auch 11, 31. התמיד und שקוץ משמם und c. 12, 11. התמיד und שקוץ שמם; letzteres bedeutet aber offenbar etwas, was den Tempel und speciell das Opfer schändet und verhindert. 2) Aus dem Zusatze שמם erhellet, dass das unter פשע Gemeinte einen Ort verwüste d. h. verunreinige und entweihe, wie diess der Fall ist in שקוץ שמם, und der Frevel wird hier aus demselben Grunde ein verwüstender genannt, aus welchem es 1 Macc. 1, 41. heisst: τὸ ἁγίασμα ἠρημώθη ὡς ἔρημος. Wie nun aber תמיד das tägliche Opfer bedeutet, nach 1 Macc. 1., besonders v. 47., aber alle Opfer, blutige

und unblutige aufgehoben wurden, so kann פשע nichts anderes bezeichnen, als die unreinen Opfer, die an deren Stelle nach v. 50. dargebracht werden. Alle Gegenstände nämlich, welche auf den Götzendienst Bezug haben, nennen die Hebräer gern Frevel oder Greuel. Vgl. die VBB. unter חטאת und שקוץ. Somit können wir denn weder mit Bertholdt den auf dem Brandopferaltar errichteten Götzenaltar (vgl. S. 104.) hier verstehen, weil der Verf. diesen am anderen Orte שקוץ nennt, noch auch mit Aa. annehmen, פשע bedeute hier (wie 9, 21.) den Abfall (der Juden), um dessenwillen das Heiligthum dahingegeben sey. Vgl. zu v. 19. 23. Hienach sind die übrigen Erklärungen zu beurtheilen. Rosenmüller: „Das Heer sammt dem beständigen Opfer wird hingegeben dem Frevel, d. h. (abstr. p. conc.) den Frevlern. Hävernick: „das Heer wird dahingegeben (verstrickt) in Missethat (abgöttisches, heidnisches Wesen) um des täglichen Cultus willen (d. h. bei der Wahrnehmung der Aufhebung des täglichen Gottesdienstes werden selbst die Frommen zu den Götzen verführt). Eine so künstliche, doch dunkle Ausdrucksweise für einen an sich klaren, jedoch hier fremdartigen Gedanken, wäre zudem dem Verf. durchaus nicht eigenthümlich. Oben schon entwickelte Gründe sprechen nun auch gegen andere Auslegungen; so übersetzt Grotius: et exercitus dabitur (imponetur) contra juge sacrificium per scelus (i. e. propter scelera a Judaeis perpetrata); de Wette: „und ein Heer (ward) bestellet wider das beständige Opfer mit Frevel.“ Man beruft sich dann auf die Erzählung 1 Macc. 1, 30—37. Jos. Antiq. 12, 7., Antiochus habe (145 Aer. S.) den Apollonius nach Jerusalem mit einem Heere geschickt und dieser habe eine Besatzung in die Burg Zion selbst gelegt. Diese verwehrte den Juden den Eingang zum Tempel, wenn sie opfern wollten, wozu noch kam, dass durch ein eigenes Edict die Ausübung des Cultus untersagt blieb. Noch eine andere Erklärung erlaubt sich der Syrer: ܘܚܝܠܐ ܐܬܝܗܒ ܥܠ ܐܡܝܢܘܬܐ ܒܚܘܒܐ; da nun Ephraem ܚܝܠܐ durch ܡܠܟܘܬܐ erklärt, so trifft der Syr. mit der Vulg. zusammen, welche übersetzt: robur autem datum est ei [cornu] contra juge sacrificium propter peccata, wonach Luther: „Es ward ihm aber solche Macht gegeben wider das tägliche Opfer, um der Sünde willen.“ Allein schon Ch. B. Michaelis bemerkt richtig, dass

Opfer und der verwüstende Frevel — die Zertretung sowohl des Heiligthumes, als des Heeres *n)*? und er 14.

צבא, obwohl es die LXX oft durch δυναμις in der Bedeutung: Kriegsheer wiedergeben, doch nicht robur heissen könne. Dieselbe falsche Uebersetzung hat Vulg. zu 10, 1. Den unglücklichsten Weg hat unstreitig Bertholdt verfolgt, wenn er der lückenhaften Uebertragung des Theodot. (LXX. καὶ ἐγενήθησαν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ αἱ ἁμαρτίαι) folgt, welcher übersetzt: καὶ ἐδόθη ἐπὶ τὴν θυσίαν ἁμαρτία, als wenn er gelesen hätte: ותנתן על התמיד פשע. So will nun auch Bertholdt gelesen wissen und übersetzt: „Statt des täglichen Brandopfers stellte man den Greuel auf." Die Willkühr abgerechnet, kann על auch nie s. v. a. anstatt bedeuten. — ותשלך, hierin ist קרן das Subj. — אמת geben LXX. und Theodotion wieder durch δικαιοσύνη, wie häufig; die Lateiner durch: verum et rectum. („Assentior ut, quod est rectum, verum quoque sit." Cic. de LL. 2, 4.). So geben die LXX. אמונה beinahe so oft mit πίστις, als mit ἀλήθεια. Allein hier ist es nicht Frömmigkeit, der wahre sittliche Zustand wie er vor Gott gilt (was אמת יהוה Ps. 25, 5. 26, 3. 86, 11.), sondern die geoffenbarte Wahrheit, also die wahre Religion, das mosaische Gesetz, wie c. 9, 13. Er wirft das Gesetz zu Boden, als etwas Verächtliches, das mit Füssen getreten werden muss (vgl. v. 10.) d. h. er verachtet und verwirft es. Man muss hier sowohl an die völlige Abrogation des mosaischen Cultus denken, welche Antiochus befahl, 1 Macc. 1, 41—53., als auch daran, dass er alle heiligen Gesetzbücher verbrennen und zerreissen liess, v. 59—61. ועשתה והצליחה. Auf עשתה liegt ein besonderer Nachdruck. Er wird diesen Frevel nicht blos unternehmen, sondern auch glücklich hinausführen. Die Worte sind entlehnt aus Ps. 1, 3., wo sie aber von den Frommen gebraucht sind.

n) Als die Vision nun zu Ende und der Seher seine Aufmerksamkeit dem zuwendet was um ihn her ist, hört er einen Engel reden. Was dieser geredet habe wird nicht gesagt, doch kann aus dem Vorhergehenden und Nachfolgenden leicht darauf geschlossen werden; er redete nämlich von dem bevorstehenden Trübsale, welches in der Vision vorgebildet ist. Ihn tritt also ein anderer Engel an und fragt, wie lange dieses

Trübsal dauern werde; statt ihm aber die Antwort auf die Frage zu geben, wendet der erste Engel sich sogleich zu dem Daniel, welcher zu ihnen getreten ist, v. 14. Der nach Auskunft forschende Engel ist als sein Begleiter in dieser Vision zu denken, wie ein solcher auch dem Zacharias und Johannes in der Apokalypse zur Seite geht; da dieser nun für den Propheten das Wort führen muss, so wird auch die Erscheinung des ersten Engels nothwendig und gerechtfertigt. Dasselbe Amt hat der Engel des Friedens, welcher den Henoch begleitet und belehrt, c. 40, 8. 52, 4. 53, 4. 54, 6. 59, 6. — וָאֶשְׁמְעָה (so auch van d. Hooght) aa. Codd. וָאֶשְׁמְעָה, s. über ֲ Ewald kr. Gr. S. 289. — מדבר zum vorigen Object gezogen, s. zu v. 4. — Ueber קדוש vgl. S. 164. Aus dem dort Bemerkten (vgl. auch S. 165.) erhellt, dass der Name jedenfalls ein später, erst nach dem Exil aufgenommener Name der Engel sey, der sich findet Hi. 5, 1. 15, 5. Zach. 14, 5.; auch Ps. 89, 6. 10. nach dem Exil zu setzen, hindert nichts — פַּלְמוֹנִי, schon immer zusammengezogen aus פְּלֹנִי אַלְמֹנִי, ein Gewisser (Bestimmter), Verschwiegener, welche beide Wörter, von פלא (scheiden, trennen, daher auszeichnen, bestimmen) und אלם (verschweigen) in den historischen Büchern nach dem Pentat. (Ruth. 4, 1. 1 Sam. 21, 3. 2 Kön. 6, 8.) verbunden werden, um einen zu bezeichnen, den man nicht zu nennen weiss; griech. ὁ δεῖνα. Symm. τινί ποτε und nach ihm Vulg.: alteri, nescio cui. Vers. Ven. τῷ δεῖνι. LXX. Theodot. Aq. behalten φελμωνί oder φελμουνί bei; unbestimmt ist, ob der Syrer, der das Wort gleichfalls treu wiedergiebt, es für ein nom. propr. gehalten. S. mein Liber de Ephraemi S. arte herm. p. 234. Polychronius, der das Wort nicht verstand, hielt es für den Namen eines Engels, und in den Const. Clem. VII, 35. ist es sogar Jehovas Name. Richtig erklärt Theodoret: τὸ φελμουνὶ τόν τινα σημαίνει τῇ ἑλλάδι φωνῇ· μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ἡ Σύρων φωνή. Diese Verschmelzung zweier Wörter, die fast dasselbe bedeuten, ist im A. T. sehr selten; sehr häufig aber später. Ewald, S. 519. — המדבר. Schon oben ist bemerkt, dass hier nicht weiter namentlich gemacht ist, was er redete; es waren aber Worte die Vision betreffend. Es ist ferner kein anderer, als Gabriel, dessen Name der Seher hier noch nicht weiss, weil er erst später v. 16. genannt wird; er hört auch nur seine Stimme, er sieht ihn selbst nicht und seine Stimme tönet nur von ferne. Erst später, v. 17., tritt

er zu ihm und erschreckt ihn durch sein majestätisches Ansehn. Dieselbe Fiction c. 10, 16. Der Engel, welcher den Daniel in dieser Vision begleitet, richtet nun für ihn die Frage an den Ungenannten, wie lange die Verhinderung am Morgen- und Abendopfer, die Aufhebung des Cultus noch dauern, wie lange überhaupt der Tempel noch entweiht bleiben solle. — עַד מָתַי bis wann, bis auf wie lange, nämlich: gehet das Gesicht. So (mit עַד מָתַי) pflegt der zu fragen, welcher ungeduldig fragt, wie lange eine ihm beschwerliche Sache, die für ihn schon zu lange gedauert hat und die er beendet wünscht, noch dauern solle. Hab. 1, 2. 1 Sam. 16, 1. Jer. 13, 27. Jes. 6, 11. Ps. 6, 4. u. öfter. Vgl. ἕως πότε, Apoc. 6, 10. — חָזוֹן וגו׳ das Gesicht steht f. das in der Vision geschaute, und der Sinn ist: Wie lange soll das in der Vision in Betreff der Aufhebung des beständigen Opfers und der übrigen Greuel Gesehene dauern? Da das erste Nom. הֶחָזוֹן hier allein mit dem Artikel im st. abs. vorangestellt ist, so sollte man erwarten, der leichteren Verbindung mit dem Folgenden wegen, werde das Wort im st. cstr. wiederholt seyn und die Worte müssten lauten: הֶחָזוֹן חֲזוֹן הַתָּמִיד וגו׳. Allein hier ist ein Fall, wo das Stat. constr. Verhältniss ganz aufgehoben ist; auch kein st. cstr. vor וְהַתָּמִיד und dem Folgenden ergänzt werden darf. Das erste Nomen (הֶחָזוֹן) ist, als an sich verständlich, da von keiner anderen Vision die Rede seyn kann, als von der v. 12. näher bezeichneten, allein mit dem Artikel vorangestellt, und es bedurfte einer weiteren Erklärung eigentlich gar nicht. Dann aber sind doch die folgenden Nomina, als Erläuterung und den Inhalt der Vision näher anzeigend, hinzugesetzt, als eine Apposition dazutretend. Siehe die richtige Ansicht über ähnliche Fälle bei Ewald krit. Gr. S. 581. und besonders auch Hitzig, Begriff der Kritik, S. 157. gegen Gesenius Lehrg. S. 668. Ewald a. a. O. S. 630. Maurer Comm. über das B. Josua, S. 27., Rosenmüller zu u. St. und Aa. Der Syrer löst sich die Worte in den stat. constr. auf: ܚܶܙܘܳܐ ܕܰܐܡܺܝܢܽܘܬܳܐ, so die meisten Neueren, was aber nicht angeht. Trefflich erklärend zwar Theodotion, obwohl er wie Vulg. (visio et igne sacrificium) ein Asyndeton annimmt und übersetzt: πότε ἡ ὅρασις στήσεται, καὶ ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα. — הַפֶּשַׁע שֹׁמֵם der verwüstende Abfall ist nothwendig wie v. 12., worauf der Artikel

sprach zu mir; Bis auf zwei tausend und drei hundert
Abende [und] Morgen, da wird das Heiligthum gerecht-
15. fertigt seyn *o)*. Und als ich schauete, ich Daniel, das

zurückweiset, zu verstehen. Dass die Form שֹׁמֵם von שָׁמֵם wirklich transitive Bedeutung haben könne, darüber zu 9, 27. Aa. übersetzen Greuel der Verwüstung, s. darüber zu 9, 26. 27. So Theodot.: *καὶ ἡ ἁμαρτία τῆς ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα.* Vulg. et peccatum desolationis quae facta est. Auch der Syrer fasst es als Abstr., nimmt הפשע שמם wieder als Asyndeton und zieht noch תֵּת dazu, wonach er dann übersetzt ܘܚܛܗܐ ܕܚܘܪܒܐ ܬܬܕܝܫ. Vgl. zu v. 12. Vor dem Part., das den Sinn eines Adjectivs hat, fehlt der Artikel, wie diess in der späteren Sprache vorkommt. Vgl. Ezech. 39, 27. Ewald, krit. Gr. S. 626. — Die folgenden Worte תֵּת וְצָבָא „das Zertreten sowohl des Heiligthumes, als des Heeres" sind gleichfalls nicht abhängig von הֶחָזוֹן, in welchem Falle man das Nomen im st. cstr. (חֲזוֹן) repetiren müsste, was aber nicht angeht, sondern sie stehn gleich den vorigen in weiter erklärender Apposition. Vor dem Inf. c. nominasc (als Subject des Satzes wie 1 Mos. 2, 9. Sprüchw. 10, 23.) sind die folgenden Nomm. als Objecte abhängig (Ewald, 587.). Zu dem disjunctiven וְ — וְ vgl. 1, 4. Anm. 1. צָבָא ist auch hier, wie aus v. 10. 11. erhellet, wieder der bildliche Ausdruck für die Juden. Das Zertreten des Tempels (קֹדֶשׁ) hat den Nebenbegriff der Entheiligung. Vgl. v. 10. Jes. 1, 12. Luc. 21, 24. Apoc. 11, 2. Das israelitische Land, besonders Jerusalem, wurde für heiliger geachtet, als die ganze übrige Erde und daher glaubte man später, sie werde entweihet, wenn die Heiden sie beträten. Vgl. noch Ez. 24, 21. So heisst es 1 Macc. 3, 45. in der Schilderung des auch hier gemeinten traurigen Zustandes in Jerusalem: *τὸ ἁγίασμα καταπατούμενον.* v. 51.: *τὰ ἅγιά σου καταπεπάτηται καὶ βεβήλωται.* 4, 60.: *ᾠκοδόμησαν τὸ ὄρος Σιὼν κυκλόθεν τείχη, ὑψηλὰ καὶ πύργους ὀχυροὺς, μήποτε παραγενηθέντα τὰ ἔθνη καταπατήσωσιν αὐτά.* Vgl. 2 Macc. 8, 2.

o) ויאמר das Subj. ist פלמני המדבר v. 13., der Ungenannte, der von den Trübsalen redete und von dem anderen Engel befragt wurde. Man muss sich denken, dass Daniel in-

dess näher getreten ist und er diesem Antwort giebt, als dem, der die Vision empfangen und daher gleichsam ein Näherrecht auf die Antwort hat; zumal fragte der Engel, welcher als des Daniels Begleiter in dieser Vision gedacht werden muss, ja auch nur in des Propheten Namen. Alle alten Vss. drücken אליו aus, was auch Bertholdt und Dereser nothwendig finden. Allein für die Aechtheit unserer Lesart sprechen alle Codd.; die alten Uebersetzer aber wussten sich in den Zusammenhang nicht zu finden. — ונצדק קדש Das Heiligthum wird gerechtfertigt werden, nämlich durch den Tod des Verwüsters. Das heilige Recht des Heiligthums wird durch seinen Fall offenbar, und durch diesen wird es gerächt. Nicht fremdartig, aber wohl speciell nach falscher Berechnung, wonach die geheimnissvolle Zahl auf die Tempelweihe durch Judas bezogen wird, ist die Erklärung des Theodot.: καθαρισθήσεται. Vulg. mundabitur, während die Grundbedeutung des Wortes allgemeiner ist. — Die Zeitdauer, während welcher das Heiligthum verunehrt und der Cultus aufgehoben ist, wird angedeutet in den dunklen Worten עד ערב בקר אלפים ושלש מאות. Nach dem Vorgange von Bertram (Bertholdt, S. 499.) nahmen Bleek, S. 290. und Kirms, S. 38. f. Anm. an, Abend und Morgen bedeute s. v. a. Abend- und Morgenopfer, es seien also, da an jedem Tage zwei Opfer dargebracht wurden, 1150 Tage gemeint. Dass, wie Kirms behauptet, V. 13., wo von der Aufhebung des (Morgen- und Abend-) Opfers (תמיד) die Rede war, uns zwingen soll, auch ערב בקר vom Morgen- und Abendopfer zu verstehen, ist nicht abzusehn. Eben so natürlich finden wir hier darin bloss eine Zeitbestimmung, wie v. 26. (S. daselbst die Anm.). Der grammatische Grund, den Kirms anführt, die Abwesenheit der Copula zwinge uns zu dieser Auffassung, ist gar keiner, vielmehr sehn wir uns durch jenen Umstand grade daran verhindert. Mit Recht bemerkt dagegen Hävernick: „der Ausdruck muss einen gangbaren Begriff bezeichnet haben, denn sonst ist das Asyndeton, welches nur bei dergleichen Wörtern zu stehen pflegt (Ges., Lehrg., S. 842.), völlig unerklärbar, und diess passt wiederum nicht füglich auf die Erklärung von den Opfern; so wie auch hiebei die Art von Composition, welche nach Gesenius gewiss richtiger Bemerkung (Lehrgeb., S. 519.) beide Wörter verkettet, ganz räthselhaft wäre.“ Dass bei jener Beziehung auf תמיד

(v. 13.) hier nothwendig der Artikel vor ערב stehn müsste, darf man dagegen nicht mit Hävernick einwenden, vgl. nur Anm. m. Diese Art Compositum ערב בקר entspricht aber dem griech. νυχθήμερον (2 Cor. 11, 25. Ideler Handbuch der m. u. t. Chron. I. S. 30., vgl. ἡμερονύκτιον und dazu Jes. 38, 13.) um so gewisser, als der Ausdruck aus 1 Mos. 1, 5. f. entlehnt ist, und er steht somit für יום, zur genaueren Bezeichnung des ganzen, vollen Zeitraumes eines Tages.*) Offenbar ist nun auch hier eine bestimmte Zahl gemeint, da die vorausgehende, bestimmte Frage eine bestimmte Antwort erwarten lässt. Die meisten Ausleger nehmen also mit Recht an, es seien hier 2300 Tage oder νυχθήμερα, gemeint. Wir übergehen die Berechnungen von Ch. B. und J. D. Michaelis (Bertholdt, S. 497. 498.), und gehen sogleich zu der von Bertholdt (S. 501. ff.) angestellten Berechnung, der auch Dereser beistimmt, über. Er findet den terminus a quo in der Aufstellung des Greuels, am 15. Cislev 145, und den terminus ad quem in der Feier des über den Nikanor erfochtenen Sieges 1 Macc. 7, 48. 2 Macc. 15, 34.; zwar sei der Sieg selbst schon am 13. Adar 151 A. S. erfochten, so dass, wenn auch 2 Schaltmonate hinzugenommen werden, nur 2271 Tage sich ergäben, allein die 29 noch fehlenden Tage könne man leicht berechnen, da bis auf das allgemeine Volksfest gewiss noch so viel Zeit verflossen sey, ehe man zur allgemeinen Ruhe gekommen. Einverstanden mit Bertholdt erklärt sich Hävernick (S. 295.), nur dass er eine andere Deckung jenes Deficit versucht. Er meint nämlich, jene 29 Tage würden richtiger vor dem angenommenen terminus a quo gesucht, in welchen wahrscheinlich nach dem Einlaufen des grausamen Edictes des Antiochus 1 Macc. 1, 43. f.) ein besonders herbes Schicksal, der Anfang der von Daniel geweissagten Greuel in ihrem ganzen furchtbaren Umfange fiel, 1 Macc. 1, 52. f. Allein gegen alle diese Berechnun-

*) So schon Theodoret, aber nach einer ganz irrigen Auslegung des ערב בקר; das erstere ist ihm der Anfang der Drangsale, weil dasjenige was Schmerz bringe, bei den Hebräern mit Nacht und Dunkel verglichen werde, Morgen aber bedeute das Ende der Drangsale. So erklärt er dann: ἀπὸ τοῦ νῦν, τῆς ἀρχῆς τῶν κακῶν, ἕως τέλος τόσος τέ ἐστι χρόνος. κ. τ. λ. Josephus Ant. X, 11, 7., giebt 1296 Tage als die in unserm Cap. enthaltene Zahl an, s. darüber Hävernick S. 294. Anm. 2.

gen spricht nicht allein, dass der Tod des Antiochus hier (v. 25.), wie in den Abschnitten c. 7. 9—12., offenbar den Schluss der Geschichte bildet und die Zeit also bis dahin gerechnet wird, sondern richtig bemerkt auch Kirms (S. 39.) gegen Bertholdt, und nun zugleich gegen Hävernick: Si vel maxime dederimus, Antiochi mortem unum ex momentis historiae hic narratam esse, tamen e v. 25. apertissimum est, extremum certe esse, ut ita historiam cum numero in apertam repugnantiam Bertholdtus adducat. Quaecunque in Judaeos flagitia admittuntur, repetuntur omnia, tanquam a capite maleficiorum, ab Antiocho Ep.; at vero qui repeti possunt, quum illius vita a. 151 Sel. minime contigerit, immo cum jam a. 149 Sel. fatis cesserit? Num Antiochi Eupat. et Demetrii Soteris vel verbo significatio datur? Die Bemerkung Hävernicks (S. 293. Anm.) gegen jenen letzten Einwand: „Antiochus, als der Culminationspunkt des Schreckens für Juda sei passend zuletzt aufgeführt; Antiochus Eupator und Demetrius Soter hätten aber gar keine historische Bedeutung gehabt“ ist ganz irrig. Waren jene Könige historisch unbedeutend, (was bei Eupator nicht einmal der Fall ist, da unter ihm der Krieg mit neuer Heftigkeit ausbrach), wozu dann noch eine Weissagung zu ihrer Zeit, die doch immer nur bis auf den Antiochus Ep. geht? Wie würde sich das Uebergehen dieser Könige mit der sonst bekannten Genauigkeit des Verf., wenn von seinen Zeitverhältnissen die Rede ist (vgl. hier nur v. 9. ff.) vertragen? Welche Bedeutung endlich hätte das ganze Orakel zu so später Zeit nach dem Antiochus Ep. noch haben können? Eine bedeutende Tendenz lag nur dann vor, wenn wir uns das Orakel unmittelbar nach eingetroffener Nachricht vom Tode des Tyrannen abgefasst denken; Gott selbst hatte die Geissel Judas geschlagen, und mit desto grösserer Begeisterung hoffte man nun die Verwirklichung des Messiasreiches, dessen wirkliche Nähe der Prophet in den anderen Abschnitten verkündigt. Wir müssen somit einen andern Weg der Berechnung einschlagen. Nach 1 Macc. 1, 20—29. hob das gewaltsame Verfahren des Antiochus gegen die Juden im J. 143 Sel. an, 1 Macc. 1, 20—29., ja schon früher suchte er sie zum Götzendienste zu zwingen, vgl. v. 11. ff. Um das genannte Jahr aber mordete er unter den Juden, v. 25., plünderte und verwüstete den Tempel v. 23. und hob somit das tägliche Opfer (התמיד) auf, da die heiligen Gefässe fehlten. Im Jahr

Gesicht, da forschte ich nach dem Sinn, und siehe, vor mir stand einer, dem Ansehn eines Mannes gleich *p)*.

148 starb Antiochus, (vgl. zu c. 12, 11.); rechnen wir nun die 2300 Tage, d. i., nach jüd. Zeitrechnung, 2 Schaltmonate eingerechnet und das Jahr zu 354 Tagen genommen (Ideler, Handb. d. Chron. I. S. 358. f. 541.): 6 Jahre, 8 Monate, zurück, so fällt der Anfangstermin, da A. im Schebat starb (s. zu 12, 11.), in den Anfang des dritten M. Sivan 142 A. S., und schon damals mag das Heiligthum durch Götzendienst Einzelner verunreinigt seyn, zu welcher Annahme wir durch 1 Macc. 1, 11. f. berechtigt sind. Nach dieser Zeit wurde das Heiligthum gerechtfertigt, d. h. gerächt durch den Tod des Verwüsters. Uebrigens hat Johannes in der Apoc. 11, 1. 2. unsere Stelle v. 13. 14. benutzt, aber für seinen Plan sehr modificirt und interessant ist die Vergleichung. —

p) בראתי nämlich: während noch die Vision dauerte die bis v. 25. fortdauert. — אני דניאל Auch wohl im Gegensatze zu den Engeln ist hier die Person des Daniel hervorgehoben. — ואבקשה בינה Nicht an „ein stilles Gebet zu Gott“ ist hier mit Hävernick zu denken, sondern er befragt wohl den Engel, der ihm aber keine Antwort geben kann, laut, wie Johannes in der Apokalypse. — עמד לנגדי Zwar vor ihm, oder ihm gegenüber stand er, aber dennoch in ziemlich weiter Entfernung, da er sich nach v. 17. dem Daniel erst nähern muss. Der Engel ist aber derselbe der v. 13. פלמני und v. 16. גבריאל genannt wird. — כמראה גבר. Es wird כמראה und כדמות in der prophetischen Sprache gebraucht, um das Unbestimmte der im Gesichte erscheinenden Gestalten dadurch zu bezeichnen. Die LXX geben es immer wieder durch *ὅμοιος* oder *ὅμοιος ὁράσει*. Vgl. 10, 6. Man dachte sich später die Engel in einem menschlichen Scheinkörper (bei den Hellenisten *φάντασμα*) als rein geistige Wesen, welche die körperliche Gewalt nur annehmen, ohne dieselbe substantiell zu besitzen. Tob. 5, 5. Henoch c. 17, 1. und dazu Hoffmann S. 323. f. Vgl. die doketische Aeusserung über die Engelspeise, Tob. 12, 9. Auch theils die Bezeichnungen der Engel, wie *ὀπτασία*, Luc. 1, 22. 24, 23., theils die Schilderungen des überirdischen Glanzes der Erscheinung, zeigen, dass man das Wesen dieser Gestalten für übersinnlich hielt. Mt. 22, 30.

Und ich hörete eines Menschen Stimme innerhalb des 16.
Ulai, und er rief und sprach: Gabriel, erkläre diesem
das Gesicht *q)*! Und er kam an meine Stelle; und da 17.

Luc. 20, 36. Desshalb steht nun auch vor מראה das vergleichende כ. Grotius: „Angeli hominum specie solent apparere, quia inter ea quae nobis conspicua sunt, nihil est quod ad illos proprius accedat.“ So der Epicuräer bei Cic. N. D. I, 18.: „Si omnium animantium formam vincit hominis figura, deus autem animans est; ea figura profecto est quae pulcherrima sit omnium. Ebd. 32. גבר Mann, hat auch hier den Begriff des Starken, Kräftigen. Als ein solcher erscheinet Gabriel (v. 16.), auf dessen Namen hier schon angedeutet ist, da er als ein Herold zu dem Propheten gesandt wird. Schon bei Homer erscheinen die Herolde als mächtige, hochragende Gestalten, und in der Apokalypse (5, 12. 10, 1.) die Engelherolde als *ἰσχυροί*.

q) Es erschallt eine Stimme und zwar, dass der sterbliche Seher in ihr Sinn (בינה), wie er in der Sprache liegt, finde, gleich einer Menschenstimme. Sie fordert den Engel v. 15., der hier Gabriel genannt wird, auf, dem Propheten die Vision zu deuten. Der Sprechende wird nicht sichtbar, sondern nur seine Stimme lässt sich vernehmen, wie sich auch in der Apokalypse oft himmlische Stimmen Unsichtbarer einmischen. Vgl. Hitzig z. Jes. p. XXIV. Sie hört aber einem himmlischen Geiste an; jedoch nicht dem Messias, wie Theodoret will, und man kann diese Meinung nicht durch Apoc. 1, 1. 4, 1. vgl. 22, 6. rechtfertigen, wo ein Engel durch den Messias gesendet wird; auch nicht der Engel Michael ist gemeint, wie die Juden nach Hieronymus z. u. St. wollen. Vgl. S. 493. Falsch denkt auch Ephraem an einen Schutzengel, der den Daniel überall hin begleitet; dieser ist ja in dem v. 13. genannten Heiligen zu verstehen. — בין אולי d. h. zwischen den beiden Ufern des Euläus. Es war ihm also, als ob das Wesen, das da redete, über dem Wasser schwebe, an dessen Ufern er selbst sich befand. So steht dieselbe Erscheinung c. 12, 6, 7. auf dem Wasser. Mit Bertholdt בֵּין f. מִבֵּין zu nehmen, ist theils sprachwidrig, theils ist nichts damit gewonnen, da durch die zusammengesetzte Partikel (zwischen - hervor)

er kam, erschrak ich, und fiel auf mein Angesicht. Und er sprach zu mir; Merk auf, Menschen-Sohn! Denn das Gericht [gehet] auf die Zeit des Endes *r)*.

nur die Richtung woher? noch genauer angegeben seyn würde, und man unmöglich dann mit Bertholdt übersetzen könnte: von dem Euläus her. Der Syr. übersetzt zwar ܡܢ ܒܝܬ, aber oft so für das Hebr. בין. Vgl. c. 7, 8. — ויקרא ויאמר. Das erstere Wort wird vorausgeschickt, um anzudeuten, dass die Stimme, welche Daniel hörte, stark und lauttönend war. Den himmlischen Erscheinungen wird immer eine mächtige Stimme zugeschrieben. Vgl. zu 4, 11. Anm. o. S. 170. — גבריאל Die Vorstellung von den sieben Erzengeln oder Engelfürsten stammt aus dem Parsismus (S. 165.), und somit kann auch erst nach dem Exil vom Namen derselben die Rede seyn. Einer derselben ist Gabriel. Der Name Mann Gottes (גבר schliesst den Begriff des Kräftigen in sich) entspricht seiner Stellung, der gemäss das Mächtige, Starke von ihm beaufsichtigt wird, denn es heisst Henoch c. 40, 9.: „Der Dritte, welcher (gesetzt) über alles, was mächtig ist, ist Gabriel." Er gehört zu den 4 ersten Erzengeln; vgl. Fabricius Cod. Ps. V. T. II. p. 187.: *οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι, Μιχαὴλ καὶ Οὐριὴλ, καὶ Ραφαὴλ, καὶ Γαβριήλ.* Ebend. p. 190. 191. 193. Drei von ihnen kommen schon in der Bibel vor, Gabriel, noch 9, 21. Luc. 1, 19. 26., Michael (10, 13. 21. 12, 1.), Raphael Tob. 3, 25.; 12, 5. die Namen der Uebrigen Henoch, c. 9, 1. 20, 1. Gabriel ist einer der obersten Engelfürsten, aber unter dem Michael (Schöttgen, hor. hebr. et talm. in Apoc. 12, 7.). Die Vorstellungen der Mohammedaner über ihn s. bei Geiger: „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen." (1833.) S. 13. f. Hieronymus z. u. St.: Consequenter autem, quia visio de proeliis erat regumque certaminibus, imo regnorum successionibus, Gabriel, qui praepositus est de proeliis, huic officio mancipatur. — הבין wie Neh. 8, 8. — המראה = החזון v. 1. 13.

r) Daniel sinkt voll Schrecken vor dem Engel auf sein Angesicht nieder, er fürchtet für sein Leben, vgl. 10, 9., nach dem herrschenden Glauben der Hebräer, dass der Anblick der Gottheit oder eines göttlichen Gesandten augenblicklichen Tod nach sich ziehe, weil für den Sünder der Anblick des Heiligen

Und als er mit mir redete, sank ich betäubt auf mein 18.
Angesicht zur Erde; er aber rührte mich an und stellete
mich auf meine Stelle. Und er sprach: Sieh', ich thue 19.

(vgl. Jes. 6, 3.) tödtlich ist. 1 Mos. 15, 12. vgl. Hiob 4, 13. f. 33, 15. 1 Mos. 16, 13. 32, 30. 5 Mos. 18, 16. Richt. 6, 22. 13, 23. Jes. 6, 5. Luc. 2, 9. Apostelg. 9, 3. 8. Selbst Moses (nach 2 Mos. 33, 18—20.) kann Gott nicht in seiner Herrlichkeit sehn, denn es heisst: kein Mensch siehet mich und lebet, a. a. O. v. 20. Nur 2 Mos. 24, 10—21. ist von dieser herrschenden Ansicht abgegangen, indem der Concipient die Aeltesten Israels Gott schauen lässt, worin sich im Vergleich mit c. 33. deutlich die verschiedene Vorstellung eines anderen Concipienten ausspricht, weshalb aber auch der samaritanische Text emendirt hat. Ein ähnlicher Volksglaube findet sich bei den Griechen in dem Mythus vom Jupiter und Semele und in der Meinung, dass der Anblick einer Nymphe Wahnsinn nach sich ziehe. Theocr. 13, 44. Ovid. Her. 4, 49. Die Engel üben in den älteren Schriften diesen Einfluss noch nicht aus (Richt. 13, 3. 11. ff.), aber später trug man ihn von der Gottheit auch auf die Engel über. Ezech. 1, 28. 43, 3. 4 Esra 10, 30. 12, 6—8. Henoch 59, 1—3. 70, 1. f. Asc. Jes. 7, 16. Bei Johannes, Apoc. 1, 17. äussert die Erscheinung des Messias, auf den überhaupt in späterer Zeit vieles von Jehova übertragen wird, dieselbe Wirkung. Nachgeahmt scheint unsere Stelle Henoch 14, 13. — הבן. *Ἀντὶ τοῦ δέξαι τῶν λεγομένων τὴν σύνεσιν.* בן אדם vgl. zu בר אנש 7, 13. — כי לעת־קץ החזון. Er will seine Aufmerksamkeit spannen und ihn ermahnen, sich von seiner Bestürzung zu sammeln, in welche ihn der Anblick des göttlichen Boten versetzt hat; darum deutet er ihm sogleich die Wichtigkeit des Gesichtes an, indem er bemerkt, dass sich dasselbe auf das Ende der gegenwärtigen, vormessianischen Zeit und also auch der damit für die Juden verbundenen Leiden, auf das אחרית הזעם v. 19., oder א׳ הימים 10, 14., oder קץ העתים 11, 13. beziehe. קץ, wie 11, 35. 12, 4., ist die der Ankunft des Messias zunächst vorhergehende Zeit mit ihren Leiden zur Prüfung und Läuterung, vgl. 1 Cor. 15, 23. *τὸ τέλος* = *τὸ τέλος τῶν αἰώνων* 1 Cor. 10, 11. Vgl. zu 7, 12. Anm. n. Auch hier denkt sich der Verf. die Ankunft des Messias also wiederum nahe und nicht weit über die Zeit hinaus, die er mit 2300 Tagen umschrieben hat. Vgl. c. 7. a. a. O. Man muss nicht mit Ephraem zu v. 17. und Theo-

dir kund, was geschehen soll am Ende des Zornes; denn [das Gesicht gehet] auf das Ende einer bestimmten
20. Zeit *s)*. Der Widder den du gesehen, den doppeltge-

doret zu v. 19. meinen, der Engel wolle hier, auch v. 19, 26., den Seher trösten und belehren, als ob er für seine Zeit nicht Sorge tragen solle, dass das Strafgericht hereinbreche, oder mit Ch. B. Michaelis die Worte so verstehen, als ob der Seher nicht denken solle, dass das Strafgericht kein Ende nehmen werde. Vielmehr tritt hier, wie schon angedeutet worden, in anderer Weise, die paränetische Tendenz neben der prophetischen hervor. Zu vergleichen ist übrigens die Stelle bei Habac. 2, 3.: כִּי עוֹד חָזוֹן לַמּוֹעֵד.

s) Als Daniel, vom Gabriel aufgerichtet von seiner Bestürzung, die sich wiederholt, als der Engel zu reden beginnt, zu sich gekommen ist, wird er nochmals an die Wichtigkeit der Vision erinnert. Er schickt nämlich, ehe er sie im Einzelnen deutet, voraus, dass sie darauf hinweise, was am Ende des Strafgerichts geschehen solle. Was am Ende (אַחֲרִית S. 74.) des Zornes (Gottes) oder des Strafgerichtes geschehen soll ist alles das, was v. 10—12. und v. 23. f. vom Antiochus Epiphanes ausgesagt wird. Wenn er vorher v. 20—22. auch von den anderen Königen, welche in der Vision symbolisirt waren, spricht, so geschieht diess doch nur, um im Zusammenhange zu bleiben und der Vision gemäss auf den Antiochus kommen zu können, da er der Fiction treu bleiben muss, das Gesicht sei unter Belschazars Regierung offenbaret worden. Dass hier allein die Zeit unter Antiochus Ep. gemeint sey, ist auch nothwendig wegen des folgenden כִּי לְמוֹעֵד קֵץ, was erklärend hinzugesetzt wird und andeutet, dass von Dingen die Rede sei, die am Ende der laufenden Zeitperiode geschehen sollen, (vgl. 7, 12. Anm. n.) auch besonders wegen c. 11, 36. wo es heisst vom Ende der Herrschaft des Antiochus כָּלָה זַעַם das Ende des Zornes oder des Strafgerichtes ist da. Vgl. noch hier zu v. 23. הַזַּעַם aber = ὀργή Mt. 3, 7. Röm. 1, 18. 2, 5. 8, 3. 5. Ephes. 5, 6. Col. 3, 6. Apoc. 11, 18., ist das eigentliche Wort vom Strafgerichte Gottes, das zur Läuterung des Volkes hereinbrechen soll, Jes. 10, 5. 25. 26, 20. 30, 27. und Eins mit מַעֲשֵׂה יְהוָה Jes. 28, 21. und כָּלָה וְנֶחֱרָצָה 9, 27. Richtig ward das Wort schon von Theod. erklä-

rend aufgefasst: *τὰ ἐσόμενα ἐπ᾽ ἐσχάτων τῆς ὀργῆς τοῖς υἱοῖς τȣ̃ λαȣ̃ σȣ*; denn es ist das Strafgericht über die Juden. Auch im Daniel ist es herrschende Ansicht, dass diese Leiden, als Strafen über das gottlose Volk verhängt werden, welche auch die Guten leiden müssen, damit diese sich bewähren, die Bösen und Wankelmüthigen aber bestraft werden und das also gereinigte Volk, das die langgehäufte Schuld abgebüsst hat, ein heiliges werde. Vgl. zu 7, 18. Anm. 6.; c. 8, 10. 9, 24. 11, 35. Darum heisst es 2 Macc. 7, 33. 8, 5. und aa. OO. dass die Juden diess alles leiden müssten, um ihrer Sünden willen. — Alles wurzelt in früheren, noch weniger ausgeführten Vorstellungen der Propheten. Tritt doch häufig bei ihnen der Gedanke hervor, dass Gott sich der mächtigen heidnischen Feinde als Werkzeug zur Züchtigung seines gottlosen Volkes bediene, um sie dann selbst zu vernichten und dass der Rest des Volkes sich bekehre und heilig werde. Gesenius z. Jes. I. 31. 391. Ueberall wird endlich das makkabäische Zeitalter des Antiochus Ep. ein Zorn oder Strafgericht Gottes genannt; desshalb heisst es c. 9, 27., vgl. 24. vgl. 11, 36. das Strafgericht sei vorüber und das messian. Zeitalter beginne, und 1 Macc. 3, 8. von Judas Makkabäus: *ἀπέστρεψεν ὀργὴν ἀπὸ Ἰσραήλ*; vgl. 2 Macc. 8, 5. *ὀργὴ τȣ̃ κυρίȣ*; 1 Macc. 1, 67. *ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραὴλ σφόδρα.* Dass der Verf. ein so nahes Ende dieses Strafgerichtes und somit der Ankunft des Messias in der nächsten Gegenwart erhoffte, darf nicht auffallen; bestellte man doch nach 1 Macc. 14, 41. den Simon zum Hohenpriester bis auf die Zeit da der getreue Prophet (der Messias) kommen werde. Die Erwartung dieser Zeit in der Nähe ist schon den älteren Propheten nicht fremd, aber sie sehen nur den Anfang und die Vorboten des Strafgerichtes, nicht das Strafgericht selbst kommen; Makkabäische Zeit rechnete dagegen, wie keine andere, mit sicherster Hoffnung auf die bestimmte baldigste Ankunft des Messias. Trefflich spricht sich über diese Erwartung Credner aus z. Joel, S. 84.: „In Zeiten des Unglücks und Drangsales ist, bis auf eine gewisse Gränze der Ueberraschung und Betäubung, je unmittelbarer das Gefühl oder Andenken an das Erlebte, desto stärker und glühender der Unmuth und die Erbitterung über die Urheber des Missgeschickes, desto schwärmerischer die Hoffnung einer ausserordentlichen Dazwischenkunft.“ — Derselbe S. 153. f.: „Bei Vorstellungen und Erwartungen dieser Art lag, sobald irgend ein schweres oder ausserordentliches Unglück das Land

traf, der Gedanke sehr nahe, dass diess der Anfang des göttlichen Strafgerichts, aber immer auch nur der Anfang, nie das Strafgericht selbst seyn möge. Daher die Angst, von welcher dann das Volk ergriffen wurde, אהה ליום; daher die Besorgniss oder Drohung, dass der göttliche Gerichtstag nahe sey, קָרוֹב יוֹם יְהוָה Joel 2, 1. 11. Jes. 13, 6. Jer. 48, 17. vgl. 7, 8. Ez. 30, 3. Obadj. 15. Zeph. 1, 7. 15. Der Ausdruck קָרוֹב hat etwas Schwankendes, wie es die Beschaffenheit des betreffenden Gegenstandes nothwendig machte, und die Propheten, mochten sie die Zeit des göttlichen Strafgerichtes auch noch so nahe glauben, haben sich weislich gehütet, wenigstens schriftlich, eine genau bestimmte Zeit für das göttliche Strafgericht anzugeben, vielmehr ausdrücklich erklärt: Gott allein wisse die Zeit des Eintreffens desselben, Zach. 13, 7. Es war diess um so nöthiger, als Viele im Volke, besonders die Reichen, auf die wiederholten Drohungen mit der Nähe des göttlichen Gerichtstages den Propheten verspotteten, Jes. 5, 19. Andere spotteten schon zu Amos Zeiten: Wenn doch Jehova's Tag einmal einträfe! (Am. 5, 18. vgl. Jes. 28, 15.—66, 5. Jer. 17, 15.) Man kann nicht wohl sagen (s. de Wette bibl. Dogm. I. S. 113.), die späteren Propheten hätten die Zeit des göttlichen Weltgerichts und die darauf folgende messianische Zeit für näher gehalten, als die früheren. Wie Joel, so hielt jeder Prophet sie der Zeit, in der er lebte, für nahe. Nach dem Exil jedoch, welches als die Zeit der Züchtigung und Läuterung betrachtet wurde, dachte man sich der glücklichen messianischen Zeit unmittelbar näher gebracht, und allein hierin begegnen sich jene späteren Propheten und Joel, der ebenfalls die Strafzeit der Bewohner Judäas mit dem Unglück, das er schildert, für abgelaufen oder beseitigt hielt." — Vgl. noch Ewald Comm. in Apoc. p. 86. Lücke Versuch einer vollständigen Einl. i. d. Offenb. Joh. p. 31. f. — Nachdrücklich und erklärend wird noch hinzugesetzt: כִּי לְמוֹעֵד קֵץ, wonach man, wie v. 26., wieder aus v. 17. ergänzen muss הֶחָזוֹן, „denn auf das Ende einer (bestimmten) Zeit [bezieht sich die Vision]. מוֹעֵד קֵץ ist zu erklären wie עֵת־קֵץ, nur, dass jenes die feste, bestimmte Zeit ausdrückt. Vgl. zu 7, 12. Der Syrer hilft sich, indem er ganz frei übersetzt: ܣܘܦܐ ܥܕܢܐ; die Vulg. aber: quoniam habet tempus [calamitosum] finem suum; allein dann müsste לַמּוֹעֵד stehn und zurükgewiesen wäre auf עֵת־קֵץ v. 17.

hörnten — [bedeutet] die Könige der Meder und Perser *t)*. Und der Ziegenbock, es ist ein König von 21.
Griechenland, und das grosse Horn zwischen seinen
Augen, es ist der erste König *u)*. Und [anbelangend] 22.
das zerbrochene [Horn], so dass vier an seiner Stelle
aufstanden: vier Könige werden aus dem Volke aufstehen, aber nicht in seiner Kraft *v)*. Und am Ende 23.

t) Es folgt nun die eigentliche Auslegung der Vision. Durch v. 20. werden VV. 3 und 4 gedeutet. — מַלְכֵי מָדַי וּפָרָס. In der Deutung der Symbole verfährt der Verf. nicht selten personell und individuell, wo diese doch generell gedeutet werden müssten. So steht: Könige von Medien und Persien f.: das medopersische Königreich.

u) Durch VV. 21—26. werden VV. 5—12 gedeutet. — מֶלֶךְ יָוָן (ist) ein König von Griechenland, d. h. das griechische Königreich, vgl. Anm. t- הוּא הַמֶּלֶךְ הָרִאשׁוֹן. So heisst es von Alexander 1 Macc. 1, 1. ἐβασίλευσεν πρότερος ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα.

v) וְהַנִּשְׁבֶּרֶת וַתַּעֲמֹדְנָה אַרְבַּע תַּחְתֶּיהָ. Diese Worte bilden den absoluten Vordersatz, die folgenden den Nachsatz. Und (was betrifft) das zerbrochene (Horn), so dass vier an seiner Stelle aufstanden, so u. s. f. וְהַנִּשְׁבֶּרֶת geht auf קֶרֶן, darauf auch תַּחְתֶּיהָ. Ueber das Vav. vor תַּעֲמֹדְנָה nach dem absoluten Vordersatz Ewald krit. Gr. S. 540. Da unter den vier Hörnern Könige oder Königreiche verstanden sind, so ist hier der Ausdruck עָמַד gewählt, diess steht aber im spätesten Hebraismus, wie קוּם Exod. 1, 8., (vgl. im Chald. 2, 21. 7, 17. 24.) von dem Auftreten eines neuen Herrschers. Vgl. v. 23. 11, 2. 3. 20. 12, 1. 13. Kohel 4, 15. Wir lasen v. 8. תַּעֲלֶינָה dafür, wobei mehr auf das Symbol selbst gesehen war. — אַרְבַּע מַלְכֻיוֹת Ueber diesen Plural von מַלְכוּת, wie חֲנֻיוֹת Jer. 37, 16., vgl. Ewald krit. Gr. S. 350. Schulgr. S. 133. Auf מַלְכֻיוֹת wird v. 23. das Suff. in מַלְכוּתָם bezogen, als ob hier מְלָכִים gesetzt wäre, wonach auch alle alten Vss. übersetzen. Allein man darf hier nicht mit Bertholdt diess willkührliche Verfahren der Vss. billigen wollen, vielmehr findet sich auch v. 23. die häufiger vorkommende persönliche Deutung statt der generellen. Vgl. v. 20. 21. 7, 17. Statt

ihres Reiches, wenn die Abtrünnigen [das Maass der Sünden] voll gemacht haben, wird ein König aufstehn,
24. harten Angesichts und der Hinterlist kundig *w)*; und

יעמדנה sollte man תעמדנה erwarten, wie auch 2 Codd. Kennik. lesen. An die Stelle des ursprünglichen ת praef. (3 pers. fem. pl.) ist hier nicht ת getreten, sondern jenes hat sich in י erweicht. Vgl. darüber Ewald kr. Gr. S. 270. Schulgr. S. 106. Gesen., Lehrg. S. 276. Obwohl man sich diese Abweichung in früheren Schriften wohl dadurch erklären kann, dass es eine alte Form sey, welche ursprünglich sowohl dem hebr., als auch aa. semitischen Dialekten eigen war, später aber im Hebr. verloren ging (s. Hirzel de Chaldaismi biblici origine. Lips. 1830. p. 11.), so muss man diese Form beim Daniel doch zunächst aus dem Chald. erklären, wo das ת praef. schon in der 3 fem. plur. beständig Jod geworden ist. — מגוי aus dem Volke d. i. aus dem Heidenvolk. גוי steht wie *τὰ ἔθνη*, im Sing. und Plur. gern von Nichtisraeliten, im Gegensatz zu dem heiligen Volk, ähnlich den *βάρβαροι* der Griechen; denn גוי hat nicht nur den Begriff der Menge, sondern auch den des Feindseligen. Jer. 2, 11. 5, 15. Ps. 115, 2. Neh. 5, 8. Die alten Vss., ausser dem Syrer, übersetzen: aus seinem Volke, blos erklärend auf das Horn bezogen und um des Gleichklanges mit dem folgenden בכחו willen, ohne dass glaublich wäre, sie hätten so gelesen. Bertholdt fand den letzten Theil des Verses corrumpirt, weil er ihn nicht verstand, und wollte lesen: מלכים מגוי יעמדו. Wie unstatthaft, gewaltsam und sprachwidrig diese Aenderung sey, geht aus dem Gesagten hervor. — ולא בכחו aber nicht in seiner (des grossen Hornes) Kraft, d. h. nicht mit der Kraft und Macht Alexanders ausgerüstet. Der Nachdruck liegt auf dem Suff., vgl. v. 24. Erklärend ist v. 11, 4., wo es von den vier Reichen heisst, sie würden herrschen לא כמשלו אשר משל.

w) ובאחרית מלכותם d. h. am Ende ihrer Herrschaft. Ganz sprachwidrig andere, wie Hävernick „gegen das Ende." Der Verf. denkt sich grade, dass mit dem Antiochus das letzte Reich zu Grunde gehe und mit seinem Falle das Messiasreich beginne. Ueber das Suff. in מלכותם s. Anm. u. כהתם הפשעים d. h. wenn die Sünder vollzählig gemacht haben werden, nämlich das Maass ihrer Sün-

stark wird seine Macht, aber nicht durch seine Kraft und sonderlich Verderben wird er anrichten und es

den. Vgl. 9, 24. התם חטאות im K'ri. Unter den **Abtrünnigen** (הפשעים vgl. Jes. 48, 8. 59, 13.) = הבגדים oder המרדים Ez. 20, 38. hat man die Juden zu denken, welche gegen Jehova und sein Gesetz sich auflehnen. Alle diese Leiden werden ja als ein Strafgericht über die Abtrünnigen Juden betrachtet, vgl. v. 12. besonders zu v. 19. 9, 24. Von ihnen kann es nun aber heissen, sie haben das Maass ihrer Sünden voll gemacht, wenn sie den äussersten Grad der Gottlosigkeit erreicht haben. Vgl. zu dem elliptischen Ausdruck הָתֵם vollständig, vollzählig, voll machen f. das Maass (der Sünden) voll machen: 1 Mos. 15, 16. עָוֺן שָׁלֵם, im N. T. 1 Thess. 2, 16. *ἀναπληρῶσαι τὰς ἁμαρτίας* f. *τὸ μέτρον τῶν ἁμαρτιῶν*, Mt. 23, 32. Der Ausdruck beruht auf der Vorstellung, dass, so wie einzelnen Menschen, so ganzen Völkern und Zeiträumen ein Maass von Sünden bestimmt sei, das sie voll machen müssen. Der **Syr.**: ܡܐ ܕܫܠܡܘ ܚܛܗܝܗܘܢ; **Theodot.** *πληρουμένων ἁμαρτίων* [*αὐτῶν*], Vulg. cum creverint iniquitates, erklärend, nicht als ob sie הַפֹּשְׁעִים gelesen hätten, oder so zu lesen wäre. — מלך עז־פנים **ein König, harten**, d. i. unbesiegsamen, grausamen Angesichts, denn עזז eigentlich **steif halten** (seyn oder machen) steht auch von **Unbiegsamkeit, Härte.** Der Ausdruck ist entlehnt aus Stellen, wie Jes. 19, 4. מֶלֶךְ עַז, 5 Mos. 28, 30. גּוֹי עַז פָּנִים, Coh. 8, 1. עֹז פנים. Aa. **frechen Angesichts**, weniger gut wegen v. 25. — ומבין חידות **der Hinterlist**, oder **Ränkekundig.** Das Wort חידה (5, 12.) das als Grundbegriff „jede **Verschlingung** oder **Verschürzung** hat, wo die einzelnen Fäden oder Enden, die den Ausgang offenbaren könnten, dem Auge sich entziehen, anzeigt," bedeutet auch List, Ränke, „weil hier die wahre Absicht nicht klar hervortritt, sondern im Hinterhalte lauert." Derselbe Sprachgebrauch im arab. Stamm فتل und حال wovon حبالة. **Hartmann** ling. Einl. S. 255. Im Griech. vgl. *ἐμπλέκειν δόλους*, lat. dolos nectere. Wie weit es Antiochus Ep. in der Kunst sich zu verstellen und durch Schmeicheleien zu betrügen, gebracht habe, deutet auch 11, 21. an und erzählt **Polybius** Reliq. lib. XXXI, c. 5. Tom. IV. p. 501. ed. **Schweighaeuser.** Den

glücklich hinausführen, und wird zahlreiche und das
25. Volk des Heiligen zu Grunde richten *x)*. Und ob sei-

römischen Gesandten schmeichelte er nämlich: κατὰ τὴν ἔμφασιν καίπερ οὐκ ὢν τῇ προαιρέσει τοιοῦτος, ἀλλὰ τοὐναντίον ἀλλοτριώτατα διακείμενος πρὸς Ῥωμαίους. Durch Schmeicheleien und grosse Versprechungen gewann er auch die Gunst des Eumenes, Königs von Pergamus und seines Bruders Attalus, welche ihm wider den Heliodor (und Ptolemäus) beistanden, dass er auf den syr. Thron gelangen konnte. Appian de reb. Syr. XLV. T. I. p. 604. f. ed. Schweigh. Mit trügerischer List, unter dem Scheine der Freundschaft betrog er auch seinen Neffen, indem er that, als ob er dessen Interesse und nur das Wohl Aegyptens als Vormund bezwecke (Dan. 11, 25.), eigentlich aber, um Aegypten plündern zu können. Als er endlich Jerusalem gleichfalls durch List und Betrug eingenommen hatte, liess er es ausplündern, anzünden und einen grossen Theil der Einwohner ermorden. 1 Macc. 1, 31. f. 2 Macc. 5, 24—26.

x) ועצם כחו ולא בכחו. Hävernick erklärt „Stark wird seine Kraft, aber nicht durch seine Kraft,“ der Gegensatz soll seyn: sondern durch Gettes Kraft, der ihn als Werkzeug braucht. Vgl. Anm. s. So fassten den Sinn schon Theodoret und Ephraem. Allein wegen v. 25. und 11, 23. muss die Antithese eine andere seyn und zwar diese: Stark wird seine Macht, aber nicht durch seine Kraft, sondern durch Ränke und die dadurch gewonnene Unterstützung Anderer. Vgl. Anm. v. Die eigentliche Macht des Antiochus war nur geringe, vgl. 7, 8. 8, 9. Dass כוח in doppeltem Sinne gefasst wird, kann bei diesem Gegensatze nicht auffallen. Vgl. 9, 24. — ונפלאות ישחית Die Vss. geben hier alle das Neutr. Plur. wieder, so Theodot. und Syr. wörtlich, (Vulg. universa vastabit!), daher Ephraem verführt wird נ' für das Object zu halten. — והשחית עצומים Man nimmt gewöhnlich einen Gegensatz an zwischen עצומים und עם קדשים; unter den Gewaltigen denkt man dann an die heidnischen Könige, so Bertholdt, oder an heidnische und jüdische Oberhäupter, so Hävernick, in עם קדשים sollen dann die leidenden, armen Frommen zu verstehen seyn. Diesen Gegensatz will Hävernick nach der „einzig richtigen Erklärung“ von Hengstenberg durch Ps. 16, 3. rechtfertigen, allein dort sind אדירים keine

ner Klugheit gelingt ihm der Trug in seiner Hand; und er wird sich in seinem Herzen erheben, und unversehens Viele verderben, und wird wider den Fürsten der Fürsten aufstehen, aber ohne [Menschen-] Hand vertilget werden *y)*. Und das Gesicht von den Aben- 26.

anderen als die unter קדשים gemeinten. עצום bedeutet hier vielmehr, wie Rosenmüller richtig sah: stark an Zahl, wie Ps. 35, 18. Sprüchw. 7, 26. Zahlreiche also, und unter ihnen auch die in Jehova Treuen, die frommen, ausharrenden Juden. Es ist auch in עצומים vorzüglich an Juden überhaupt gedacht, aber auch gegen die wahren Israeliten wird er wüthen und diese werden als Märtyrer fallen. Bezeugt wird unsere Erklärung durch v. 25., wo unsere Worte erklärt werden durch ישחית רבים; so stehen עצומים und רבים parallel nebeneinander Sprüchw. a. a. O.

y) ועל שכלו והצליח מ׳ ב׳ Die alten Uebersetzer haben diese Worte insgesammt nicht verstanden. Theodot.: *καὶ ὁ ζυγὸς τοῦ κλοιοῦ αὐτοῦ κατευθύνει δόλος ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*, er las וְעֹל שֻׁבְלוֹ הִצְלִיחַ. Welcher Text dem Syr. zum Grunde lag, ist unklar: ܘܒܡܚܣܢܘܬܗ ܢܨܠܚ ܢܟܠܐ ܒܐܝܕܗ d. i. nach Ephraems Erklärung: bei seiner Besitznahme (der Stadt) u. s. f., derselbe Fall ist bei den LXX: *καὶ ἐπὶ τοὺς ἁγίους τὸ διανόημα αὐτοῦ, καὶ εὐοδωθήσεται τὸ ψεῦδος ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ*: auch bei der Vulg.: secundum voluntatem suam et dirigetur dolus in manu ejus. Zum Theil nach dem Theodotion macht Bertholdt den unglücklichen Vorschlag zu lesen: וְעֹל סֻבֳּלוֹ יַעֲלֶה „er wird sein lastendes Joch auflegen.“ Geier vermuthet vor הצליח sei על אשר ausgefallen und zu übersetzen: et quia successit dolus per manum ejus! Willkührlich verfährt Hävernick, welcher ועל שכלו noch zu v. 24. herüber ziehen und übersetzen will: er wird das Volk der Heiligen vernichten, und zwar der (gewohnten) List gemäss! Dem Richtigen kam, wie so oft, auch hier schon Ch. B. Michaelis, dem Rosenmüller folgt, wieder am nächsten: et ob prudentiam suam feliciter procedere faciet fraudem in manu sua. Wir übersetzen nun aber: und wegen seiner List, (so) gelingt der Trug in seiner Hand. In dem absolut vorangestellten Satze ועל שכלו ist שֶׂכֶל oder שֵׂכֶל hier im üblen Sinne List, (betrügerische)

Schlauheit, die Klugheit der Kinder der Ungerechtigkeit, Luc. 16, 8. In וְהִצְלִיחַ reiht das ו den Nachsatz nach einem absoluten Vordersatze an, vgl. Ewald S. 551. Michaelis, und nach ihm Rosenmüller, leugnet, dass הִצְלִיחַ, ausser an einer einzigen Stelle (Richt. 18, 5.), jemals intransitive von einer Sache stehe, allein dass es hier der Fall sei, kann man aus Jes. 53, 10. (וְחֵפֶץ יְהוָה בְּיָדוֹ יִצְלָח) schliessen, welche Stelle hier, nur mit Umwandlung der Verbalform, nachgeahmt ist. בְּיָדוֹ insofern die Hand gleichsam die trügerischen Mittel zur Erreichung eines bösen Zweckes handhabt. Sachlich finden die Worte durch das zu v. 22. Anm. v. Bemerkte ihre Erläuterung. — וּבִלְבָבוֹ יַגְדִּיל V. 4. 8. 11. — ובשלוה ישחית רבים Es steht das von den Vss. missverstandene בשלוה im Frieden gradezu für: unversehens, plötzlich, wie בַּשָּׁלוֹם Hiob 15, 21. So auch 11, 21. 24. So im Syr. ܡܢ ܫܠܝܐ Jes. 13, 6. Ephr. II. 57. D. oder ܡܢ ܫܠܝ Ephr. a. a. O. 42. F. 171. D. Barhebr. Chron. p. 69., wofür die Pesch. Amos 3, 12. ܡܢ ܫܠܝ, wo Ephr. ܫܠܝ. So hat im Chald. שְׁלָיא oder שְׁרָיא gradezu die Nebenbedeutung: plötzliches Verderben, Buxtorf Lex. talm. f. 2406. Die trefflichste Erklärung giebt 1 Macc. 1, 30. f. Dort heisst es vom Apollonius, den Antiochus nach Jerusalem schickte: καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς λόγους εἰρηνικοὺς — — καὶ ἐπέπεσεν ἐπὶ τὴν πόλιν ἐξάπινα, καὶ ἐπάταξεν αὐτὴν πληγὴν μεγάλην καὶ ἀπώλεσε λαὸν πολὺν ἐξ Ἰσραήλ. — שר שרים vgl. zu 2, 47. Anm. n. S. 101. In den Worten ועל שר שרים ישחית רבים (wofür v. 24. עצומים) und יעמד ist eine ähnliche Steigerung wie v. 10. und 11.: ותגדל עד צבא השמים und ועד שר־הצבא הגדיל — ובאפס יד ohne Hand d. i. ohne Menschenhand, ohne menschliches Zuthun, im Gegensatz zu der göttlichen Macht. Vgl. über den Ausdruck zu 2, 34. S. 79. בלא = באפס. Die Strafe des Himmels soll den Tyrannen plötzlich und unmittelbar von Gott ereilen. Einen schnellen Tod und denselben begleitende Krankheiten leitete der Hebräer als Strafen unmittelbar von Gott ab, Hi. 34, 20., von der göttlichen Kraft (רוח), welche das משפט ins Werk setzt. Jes. 4, 4. Mit Absicht, was gegen Kirms, S. 40., bemerkt werden muss, deutet der Verf. nicht genauer an, dass Antiochus an einer furchtbaren

den und Morgen, wovon die Rede war, ist Wahrheit; doch du versiegele das Gesicht, denn [es gehet] auf lange Zeit hinaus *z)*. Ich aber, Daniel, ich war dahin, 27

Krankheit enden werde, sondern, der symbolisch-dunklen Ausdrucksweise gemäss, bedient er sich im Bilde vom Horne, des ישבר. Nachgeahmt ist unsere Stelle 2 Macc. 9, 5. wo es von Gott in Bezug auf Antiochus heisst: *ἐπάταξεν αὐτὸν ἀνιάτῳ καὶ ἀοράτῳ πληγῇ.* Nach Polybius XXXI, 11. T. IV. ed. Schweigh. p. 513. verfiel Antiochus über die verunglückte Expedition gegen den Tempel zu Elymais in Wahnsinn und starb. (*Ἐν Τάβαις τῆς Περσίδος ἐξέλιπε τὸν βίον· δαιμονήσας, ὥς ἔνιοί φασι, διὰ τὸ γενέσθαι τινὰς ἐπισημασίας τοῦ δαιμονίου κατὰ τὴν περὶ τὸ προειρημένον ἱερὸν παρανομίαν.*) Dagegen wird 1 Macc. 6, 8. Antiochus krank, in Folge der Nachricht von den Siegen der Juden unter Judas Makkabäus; (*ἐνέπεσεν εἰς ἀῤῥωστίαν ἀπὸ τῆς λύπης, ὅτι οὐκ ἐγένετο αὐτῷ καθὼς ἐνεθυμεῖτο*) und v. 10. f. werden, im Widerspruch zu diesem Kummer, dem sterbenden Tyrannen Worte der Reue über sein Verfahren gegen das jüdische Volk in den Mund gelegt. Das Wahre ist wohl, dass sowohl die unglücklichen Erfahrungen in Persien, als auch in Juda den Tod des Antiochus beschleunigten. Der Verf. der Makkabäer kann in der Erzählung dieses Ereignisses kein einheimischer Schriftsteller mit Hävernick genannt werden; denn Antiochus starb in Persien; schon die Rede die er ihm in den Mund legt, verräth jüdischen Geist und verdient bei dem bekannten Character des Antiochus keinen Glauben, zumal v. 10. f. mit v. 8. im Widerspruche steht. Dass endlich bei Polybius: *δαιμονᾷν* von Gewissensbissen stehe, wie Hävernick will, wird Niemand unterschreiben; obwohl der Wahnsinn des Ant. allerdings nicht verbürgt ist. Ganz einfach berichtet Appian, de reb. Syr. c. LXVI.: (ed. Schweigh. T. I. p. 637.); *φθίνων ἐτελεύτησε*; in 2 Macc. 9, 5. f. wird sein Tod einer heftigen Kolik zugeschrieben, welche in einen innerlichen und äusserlichen Brand überging.

z) ומראה הערב והבקר Das Gesicht von den Morgen und Abenden, d. h. von den 2300 Tagen, so lange das Trübsal der Juden dauern soll, v. 14. Nicht das eigentliche Bild der Zukunft, welches ihm v. 3—12. in der Vision offenbaret ist, wird als wahr bestätigt, sondern das v. 14. gegebene Zeitmaass. Es heisst aber: die Vision von den Morgen und Abenden sey wahr, insofern während derselben die Zahl der

Tage ihm gegeben ist. — אשר נאמר d. h. wovon die Rede ist = welche erklärt ist. Theodot. *καὶ ἡ ὅρασις τῆς ἑσπέρας καὶ τῆς πρωΐας τῆς ῥηθείσης, ἀληθής ἐστιν*, was Theodoret gut erklärt: *καὶ ὁ ὡρισμένος Χρόνος ταῖς συμφοραῖς ἀναμφιβόλως ἐστὶν ἀληθής*. Vulg.: et visio vesperae et mane quae dicta est [= explicata est] vera est. Ganz falsch Bertholdt: das Gesicht vom Morgen- und Abendopfer, wie es genannt werden soll, enthält Wahrheit; das wäre: והמראה אשר לו נאמר הערב והבקר. Jes. 4, 5. 19, 18. Zudem muss הערב והבקר in demselben Sinne genommen werden wie v. 14. Die Setzung des Artikels erklärt sich, weil v. 26. auf v. 14. zurückweiset. — אמת הוא Zwar bemerkt schon Jeremias (26, 15. vgl. v. 12. 28, 9.) ausdrücklich, dass er Wahrheit rede, so die Apostel (1 Tim. 1, 15. 4, 19.), auch Johannes in der Apok. 19, 9. 21, 5. 22, 6., wo es keine Fiction ist, da sich der Verf. gar nicht für Johannes den Evangelisten ausgeben will; hier aber, wie c. 10, 1. vgl. 11, 2., ist der Zusatz gemacht, um das Alter des Buches zu verbürgen. — סתם החזון f. את ספר החזון 12, 4. Der Sinn ist: Weil bis zur völligen Erfüllung dessen was dir in der Vision gezeigt und zu dir gesprochen ist, noch eine lange Zeit verfliessen wird, so sollst du die Vision aufschreiben, (7, 1.) und um sie vor Verfälschung zu sichern und dich als wahren Propheten darzustellen, dieselbe versiegeln und verbergen bis auf den Tag der Erfüllung. Er soll sie versiegeln, um sie geheim zu halten; denn Schriften, die niemand lesen sollte, wurden im Alterthum versiegelt (Jes. 29, 11. Deut. 32, 34. Jer. 32, 14.). Vornämlich geschieht diess bei den alten Propheten, um desto mehr Vertrauen zu der gewissen Erfüllung ihrer Weissagung zu erwecken, ferner, um diese selbst vor Verfälschung zu bewahren und einst die Vergleichung des Ausganges mit der Weissagung möglich zu machen. Jes. 8, 16. vgl. v. 1. 30, 8. Hab. 2, 2. Derselben Fiction bedienten sich nun auch die Späteren, wenn sie alten Propheten eine Weissagung in den Mund legen, die erst nach Jahrhunderten in Erfüllung gehen soll. So wird nun auch hier dem Daniel geheissen, die Weissagung, welche angeblich nach etwa 400 Jahren eintreffen soll, da sich der Verf. in Belschazars Zeitalter stellt, einzusiegeln und an einem sichern Orte zu verbergen. Hiedurch sollte erklärbar werden, wie die Weissagung so lange verborgen bleiben konnte und erst zur Zeit des Verf. zum Vorschein kam. Gegentheils wird dem Joh. Apoc. 22, 11.

und ward krank eine Zeit lang; dann stand ich auf, und that den Dienst des Königs, und war entsetzt ob dem Gesichte, und niemand verstand es *a)*.

geheissen, das in der Vision Vernommene aufzuschreiben, es aber nicht zu versiegeln und zu verbergen, weil die Zeit der Erfüllung nahe sey. Ihm schwebte unsere Stelle vor, er wandte sie aber gradezu im entgegengesetzten Sinne an, seiner bekannten eigenthümlichen Behandlungsweise prophetischer Stellen folgend. Er dichtete seine Person nicht in eine weitentlegene Zeit hinein und erwartete die Wiederkunft des Messias wirklich in kurzer Frist. Die Vertheidiger der Aechtheit werden hier zu der gewaltsamsten Erklärungsweise genöthigt. Hengstenberg, S. 215. f. und Hävernick z. u. St. meinen, die Worte gingen nur „auf eine innerlich vorzunehmende symbolische Handlung," die Imperativi seien einfach in Futura aufzulösen, s. v. a.: „diese Weissagungen werden verschlossen und versiegelt d. h. dunkel seyn bis zur Zeit des Endes." Dieser grobe Missverstand unserer Stelle wird schon durch Jes. 8, 16. widerlegt, eine Stelle, die hier dem Verf. vorschwebte; dort ist aber von einem eigentlichen Verschliessen oder Versiegeln mit Zuziehung anderer Propheten die Rede und keine symbolische Handlung erzählt. Auch setzen die Schlussworte v. 27. ואין מבין voraus, dass der Seher nähere Auskunft über die Vision gesucht habe. Wozu aber diess, wenn der Engel ihm schon versichert hatte, dass der Inhalt undurchdringlich und dunkel sei? — כי לימים רבים scil. הוא. Nachgeahmt ist hier Ezech. 12, 27. [החזון אשר הוא חזה] לימים רבים [ולעתים רחוקות הוא נבא]

a) Schrecken und Entsetzen über den Inhalt der Vision werfen den Propheten aufs Krankenlager nieder. So gewaltsam wirkt bei keinem Seher eine Offenbarung, hier aber, weil der Verf. in der drangvollen Gegenwart selbst steht, auf welche die Vision hindeutet. Nicht „die Anstrengung, die grosse körperliche Schwächung, die durch den ungewöhnlichen Zustand der Seele während des Empfangens der Offenbarung hervorgebracht wurde" (Hävernick) wirkt hier auf so ungewöhnliche Weise, sondern der Zustand des Propheten soll die Wirkung vorbedeuten, welche das in dem Gesicht geweissagte Leiden auf seine Zeitgenossen machen wird. Vgl. zu 7, 28. 2, 16. — ונהייתי

Die Vulg. übersetzt nach der abgeleiteten Bedeutung: langui et aegrotavi, „ich war dahin,“ dagegen Theodot. ἐκοιμήθην, nach der Grundbedeutung von נִהְיֵיתִי cadere factus sum, s. zu 2, 1. S. 40. Vgl. ܢܦܠ ܒܟܘܪܗܢܐ, gr. πίπτειν εἰς κοίτην; franz. je tombai malade; allein diese Bedeutung wurde hier wohl nur wegen des folgenden אָקוּם gefunden. Wir ziehen die erste Auffassung vor, da hier wohl ein stärkeres Wort gewählt worden wäre, wenn die andere Bedeutung hätte ausgedrückt werden sollen. — וָאֶעֱשֶׂה־אֶת מְ׳ הַמֶּ׳. Vgl. zu 2, 49. S. 101. f. Den Dienst, den er vor seiner Krankheit versehen, verrichtete er nun auch weiter. Diese Notiz wird hinzugefügt, um die historische Persönlichkeit des Daniel desto wahrscheinlicher zu machen. — וָאֶשְׁתּוֹמֵם Vgl. zu 4, 16. S. 180. — וְאֵין מֵבִין Richt. 19, 28. Vgl. Anm. y. Hieronymus: Si non erat, qui interpretaretur, quomodo supra interpretatus est Angelus? Sed quod dicit hoc est: reges audierat, et eorum nomina nesciebat, futura cognoverat, et quo tempore futura essent dubius fluctuabat. Itaque quod solum facere poterat, stupebat ad visionem et Dei scientiae cuncta relinquebat.

Capitel IX.

Die siebenzig Jahrwochen.

Daniel forscht im ersten Regierungsjahre des Cyaxares II. in den Weissagungen des Jeremia, welche die Zerstörung und Verwüstung Jerusalems auf eine Dauer von 70 Jahren bestimmen. Er weiss es, dass schon das neun und sechzigste Jahr gekommen ist und es doch keinen Anschein hat, dass die Weissagung ausgehn und also die scheinbar gefährdete Wahrhaftigkeit des Propheten gerechtfertigt werden solle, denn noch immer liegen Stadt und Tempel wüste (v. 17. 18.). Er flehet also in den Zeichen der Busse und Trauer um die Zeit des Abendopfers den Herren an, ohne Aufschub zu erfüllen (v. 19. עֲשֵׂה אַל־תְּאַחַר), was er durch Prophetenmund verheissen habe; zwar nicht um der Gerechtigkeit des Volkes willen, denn schwer sei dessen Missethat und gerecht der Zorn Gottes der noch immer auf demselben ruhe, sondern weil das Volk zum Bewusstseyn seiner Schuld gelangt und der Herr ein Gott der Barmherzigkeit sei. Er redet ihn an als den Gott, der die gnadenvollen und frohen Verheissungen an seinem Volke erfülle, wenn es fromm sei und seine Gebote halte (v. 4.); freilich habe es schwer gesündigt und, trotz aller Warnungen, welche an dasselbe ergangen, in Verstockung beharrt, weshalb es auch nur die Gerechtigkeit Gottes gewesen, wenn er es ins Elend gesandt habe; aber es fühle doch jetzt Schaam und Reue und um dieses Bewusstseyns der Sünde willen, werde Gott Erbarmen üben. V. 5—8. Er gesteht es nochmals ein, wie sich ihr Herz immer auf's neue gegen Gott ver-

härtete, weshalb denn auch Gott mit den durch Moses angedrohten Strafen auf furchtbare Weise sie heimgesucht habe; wie sie aber auch dann noch nicht zu Gott sich gewendet und trotz erneuter Strafen, die Gott nach seiner Gerechtigkeit über sie verhängte, ohne Unterlass gesündigt hätten. Nachdem er also v. 9—14. den eigenen und des Volkes verstockten Herzenszustand reumüthig bekannt und eingestanden hat, dass sie nach Gottes strafender Gerechtigkeit nur immer neues Unglück verdienet hätten, fleht er die göttliche Barmherzigkeit an und mahnt ihn, um ihn gleichsam zur Hilfe zu bewegen, an die früheren Erweisungen der Huld und Gnade, wodurch er oft das Volk aus drangvoller Lage befreit und sich verherrlicht habe (v. 15. 16.), und um dieses seines Ruhmes und seiner Majestät willen bittet er Gott im Namen des Volkes, auch jetzt, wo sie so tiefe und aufrichtige Reue empfinden, das Unheil von Stadt und Tempel bald zu wenden; er fleht darum, nicht auf die eigene oder des Volkes Gerechtigkeit gestützt, sondern im Vertrauen auf die grosse Barmherzigkeit des Herrn. V. 17—19.

Noch hat Daniel sein Gebet nicht vollendet, als in grosser Eile, weil der Prophet ein Liebling des Himmels (חמודות) ist, der Engel Gabriel erscheint, der ihn bedeutet, er sei von Gott ausgesendet, ihm das rechte Verständniss jener Weissagungen des Jeremia zu eröffnen, darum solle er nun Acht haben. Die 70 Jahre des Jeremia, verkündet er v. 24., seien nicht als gewöhnliche Jahre, sondern als 70 Jahrwochen, als das Siebenfache der 70 Jahre, zu fassen, aber nach Ablauf dieser festbestimmten Zeit werde dann auch die Weissagung des Propheten in viel höherem Maasse in Erfüllung gehen; die Stadt werde nicht bloss äusserlich dann wieder hergestellt, sondern Vergebung der Sünden werde ertheilt und somit ewige Gerechtigkeit verliehen, die frohen Weissagungen der Propheten erfüllt und vom Geiste Gottes das Heiligthum geweihet (und

so gleichsam das höhere, ideale Jerusalem [wie es Sacharja c. 2,5—9. geschaut], gegründet, und der Tempel [wie Sacharja c. 3. ihn schildert] zur höheren Vollendung gebracht) werden. Nachdem er also zum Troste diese frohen Verheissungen vorausgeschickt hat, geht er in die drangvolle Zeit der 70 Jahrwochen, die bis dahin verfliessen soll, genauer ein, giebt die Zeit, da sie anhebe, und ihr Endziel an und theilt sie in grössere und kleinere Epochen. Als terminus a quo wird der Zeitpunkt gesetzt, in dem die Weissagung, dass Jerusalem wieder hergestellt und aufgebauet werden solle, beim Jeremia anhob; der ganze Zeitraum wird aber eingetheilt in 62 + 8 Wochen. V. 25—27. In der ersten Epoche von 62 Wochen (v. 25.), in welcher noch eine kleinere von 7 Wochen besonders bemerkbar gemacht wird, ist die Weissagung dem wörtlichen Verstande nach schon ausgegangen, denn die Stadt wird in ihr wieder erbaut. Allein es bleibt, bis in höherem Sinne das Prophetenwort erfüllet ist, noch ein Zeitraum von 8 Wochen zurück (v. 26. 27.), in dessen letzter Zeit der Feind Jehovas und seines Volkes, der durch die Person seines Vorgängers noch näher bestimmt wird, hervortritt. Sein Kriegsvolk verwüstet Stadt und Tempel, er selbst wird einen Kriegszug beginnen und in ihm untergehn; bis dahin wird aber der Krieg und die Verwüstung kein Ende nehmen. Die Zeit während welcher sich dieser Fürst selbst mit vielen abtrünnigen Juden gegen die heilige Volksreligion verbündet, wird auf 1 Woche bestimmt und in ihr noch eine halbe Jahrwoche, d. h. die letzten 3½ Jahre der 70 Hebdomaden besonders unterschieden, in welchen er offene Gewalt gegen das Volk und seinen Cultus ausüben wird. Mit dem Ablauf der letzten Frist geht der Tyrann zu Grunde, die 70 Jahrwochen sind voll und die Zeit des (v. 24.) verkündeten Heiles für die treuen Anhänger Jehovas beginnt.

Die Tendenz des eigentlich prophetischen Theiles (v. 24.) ist, zu verkünden, dass nun nach dem Tode des Antiochus die Zeit des Heiles, wie sie Jeremias nach Ablauf der 70 Jahre verheisst, (vgl. 30, 18. f. 31, 38.) baldigst eintreten werde. Dass die Erwartung einer solchen Nähe des Messiasreiches grade dem Makkabäischen Zeitalter eigenthümlich war, ist schon früher (zu c. 8.) nachgewiesen worden und dass der Verfasser diese Hoffnung theilte und belebte, darf ihm eben so wenig zum Vorwurf gemacht werden, als dem Jeremia, dass er die Zeit des Heiles nach Ablauf der 70 Jahre verkündete. Die Vorahnung des kommenden Heiles und das Bedürfniss danach war so lebhaft in ihnen, dass der Verf. dasselbe auch in grösserer Zeitnähe erwarten musste und seinen Beginn auf menschliche Weise berechnete.

Gebet und Weissagung führen uns über das Exil hinaus und selbst in die Zeit der Makkabäer. Diese verräth der Verf. selbst schon v. 19. Hier fleht der Prophet Jehova an: „Vollführe es und zögre nicht,“ nämlich, das erwartete Heil und die Erlösung von den Drangsalen herbeizuführen. Mit freudiger Hast erscheint dann Gabriel, um ihm die göttliche Antwort auf seine Bitten zu bringen. Wer erwartet nicht eine freudige Verkündigung und Gewährung? Die Weissagung ist aber eine solche und die Bitte des Propheten, nicht mit der Erfüllung zu zögern, ist erhört, wenn wir ihn in der Zeit weissagend denken, wo die Erfüllung der Verkündigung v. 24. f. als nahe erwartet wurde. Dem Volke im Exil hätte das Gebet sein ganzes Elend ohne Linderung nur lebhafter vors Auge geführt, dem aus der Auslegung der Jeremianischen Weissagungen, welche das als nah erwartete Heil (v. 19.) in späte Zeit hinausschiebt, würden sie keinen Trost geschöpft haben. Wie stellt sich aber alles anders im Makkabäischen Zeitalter? Das Volk wird zwar gemahnt an die eigene Verschuldung und über das desshalb ver-

hängte Elend, aber durch die Verkündigung des Engels hat es die Bürgschaft, dass Gott seine Sünde aus reinem Erbarmen in Kurzem tilgen wolle und im Hinblick auf diese göttliche Huld musste es durch das Gebet des Daniel zu immer tieferem Bewusstseyn seiner Verschuldung gelangen, um dadurch desto gewisser der v. 24. verheissenen Segnungen zu werden. Solches in den Gemüthern zu bewirken, ist die Aufgabe des Gebetes v. 4—19., dessen Tendenz also eine paränetische ist, und nur bei dieser Betrachtung des Ganzen stehen Gebet und Weissagung im eigentlichen und innerlichen Zusammenhange. Die Abfassung dieses Abschnittes nach dem Exile und zwar im Makkabäischen Zeitalter ist aber unbezweifelbar gewiss. Jerusalem ist bewohnt, v. 7., der Tempel ist vorhanden, denn schwerlich, um auf v. 20. gar nicht einmal eine Meinung zu begründen, konnte Jerusalem, wie hier v. 24. heilige Stadt genannt werden, wenn das fehlte, was derselben die Heiligkeit verlieh, der Tempel; der Engel redet aber von der Stadt, wie sie in der Gegenwart des Propheten besteht, da über der Stadt, als einer heiligen, 70 Jahrwochen vergehen sollen. Unter der Verwüstung von Stadt und Tempel (v. 17. 18.) ist also nicht sowohl die äussere Zertrümmerung der Thore und Mauern, als vielmehr die Verwüstung durch heidnische Gräuel gemeint, welche nach 1 Macc. 1, 41. das Heiligthum zur Wüste machte. Durch den Ausdruck הספרים v. 2. werden wir ferner, in die Zeit nach dem Nehemias gewiesen und ebenso durch die Benutzung des Buches Neh., v. 4. vgl. Neh. 1, 5. 9, 32.; v. 15., vgl. Neh. 9, 10.; v. 8., vgl. Neh. 9, 34.; zu v. 7. und 8. vgl. Esr. 9, 7. Aufs bestimmteste werden wir aber durch die Auslegung des Propheten (s. zu v. 24.), durch die Rechnung nach Sabbathjahren (ebend.) und durch den Ausgang der Weissagung v. 26. und 27. in das Makkabäische Zeitalter geführt, da die Vergleichung der durchaus parallelen Ausdrücke c. 7, 24. 25. 8, 25. 11, 36.

u. aa., wo das Verfahren des Antiochus Epiphanes geschildert wird, auch hier auf dessen Zeit hinweiset. Die Zeit der Abfassung ist aber, um sie genauer zu bestimmen, dieselbe wie in c. 7. und 8., nämlich die Zeit des Todes des Antiochus Ep., welcher v. 26. (vgl. zu הבא וקצו בשטף) nach seinen genaueren Umständen deutlich geschildert wird.

Das Gebet und die Weissagung (v. 24—27.) gehören, wie wir diess erkannt haben, aufs genaueste zusammen und jenes bereitet auf diese vor. Dieses mit Hävernick (S. 317.) zu bestreiten und das Ganze „wegen seiner inneren Beschaffenheit“ in zwei Theile zu zerlegen, wäre also eben so unangemessen, als seiner Behauptung „es sei kein genau bestimmter, logisch geordneter Gedankengang sichtbar“ Beifall schenken zu wollen, da das Gegentheil aus der Darlegung des Inhaltes leicht erhellt. Das harte Urtheil Anderer, der Verf. gebe in seinem Gebete durchweg zusammengereihte Lappen alter Dichter, wird man eben so wenig unterschreiben können, denn nehmen wir einzelne Wiederholungen aus Nehemia aus, so findet sich überall ein Ausdruck, welcher der eigenthümliche ist für das tieferregte Gefühl des Verfassers.

1. IX. Im ersten Jahre Darius, des Sohnes Achaschverosch, aus medischem Samen, welcher über das Reich der Chaldäer zum Könige eingesetzt war *a)*,

a) V. 1. und 2. werden Zeit und Veranlassung der Offenbarung angegeben. — Ueber Darius, Sohn des Achaschverosch, d. i. Cyaxares II. vgl. S. 231. f. und 219. f. — אשר המלך: bezieht sich auf das Subject דריוש zurück; dieses sollte im relativen Satze eigentlich im pron. dem. wiederholt seyn, doch kann letzteres schon fehlen, wenn ein Modus des Verb. folgt. Jes. 19, 17. Ewald, S. 647. Dass das Subject richtig von uns

im ersten Jahre seiner Regierung suchte ich ein Ver- 2.
ständniss in den Schriften, [in] der Zahl der Jahre, wo
ein Ausspruch Jehovas ergangen war an Jeremia, den
Propheten, dass er voll machen wolle für die Wüsten
Jerusalems siebenzig Jahre *b)*. Und dann richtete ich 3.

gefunden sei, zeigt grade die dem Verfasser eigenthümliche (vgl. v. 20. 21.) breite Wiederholung v. 2.: בשנת אחת למלכו, unpassend daher LXX: οἵ ἐβασίλευσαν, auf זרע מדי das Verbum zurückbeziehend. Das, einzig an unserer Stelle erscheinende, Hoph. הָמְלַךְ kann nichts anderes bedeuten als: „er wurde zum Könige eingesetzt," nämlich von Gott, der „wem er will das Königreich verleiht," c. 4, 14.; schwerlich dachte sich der Verf.: vom Cyrus. Die alten Vss. geben die Form ungenau als transitive wieder: Theodot.: ὅς ἐβασίλευσεν, Syr.: ܕܐܡܠܟ Vulg. qui imperavit.

b) בִּינֹתִי f. הֲבִינֹתִי, Ewald, S. 417. הֵבִין mit בְּ, wie es nur im spätesten Sprachgebrauch vorkommt (Esr. 8, 15.), bedeutet s. v. a.: ein Verständniss suchen in etwas, über etwas nachsinnen, wie v. 23. 10, 1. vgl. 8, 5. 17. Gewöhnlich erklärt man die Worte: „ich merkete in der Schrift auf die Zahl der Jahre." So nach Theodot. (συνῆκα ἐν ταῖς βίβλοις τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐτῶν), Vulg. (intellexi in libris numerum annorum): Ch. B. Michaelis, de Wette und Rosenmüller; allein diess wäre gegen die Sprache u. Accente, auch würde geschrieben seyn: בינתי מִסְפַּר שנים בספרים. Hävernick behauptet: מספר ש׳ stehe im Appositions-Verhältnisse zu הַסְּפָרִים, so dass das erste Nomen durch das zweite näher beschrieben würde; „die Schrift, die Zahl der Jahre" soll dann bedeuten: „die Schrift, welche enthält die Zahl der Jahre." (Vgl. Ewald, S. 625.) Allein bei dieser erklärenden Apposition müsste dann doch nothwendig das Athnach zwischen beiden Wörtern getilgt werden, wozu alle Berechtigung fehlt. Man ergänze vielmehr vor מספר noch einmal die Praep. בְּ. Die Präposition fehlt nämlich nicht selten, wenn sie vor dem zunächst vorangegangenen Nomen steht. 1 Mos. 1, 14.: וּלְיָמִים וְשָׁנִים; Ps. 22, 2.: מישועתי דִּבְרֵי שאגתי; Jes. 29, 6.: בְּרַעַשׁ וְקוֹל גָּדוֹל; 30, 30. בְּזַעַף אַף וְלַהַב אֵשׁ und an aa. OO. — Durch den Ausdruck הַסְּפָרִים, worunter eine Sammlung verstanden werden muss, in

welcher der Prophet Jeremias schon enthalten war, werden wir in die Zeiten nach dem Exil herabgeführt. Der Artikel kann nur anzeigen: „bekannte heilige Schriften," also werden die Sepharim als eine bekannte Einheit betrachtet, in welcher Jeremias enthalten war. Da sich nun aber nicht denken lässt, dass eine so allgemein anerkannte Sammlung je ohne den Pentateuch gebraucht worden wäre, so sehen wir uns durch diesen Ausdruck in die Zeit nach Nehemias versetzt; denn aus Neh. 8—10., wo Esra noch das Volk grade nur auf den Pentateuch verpflichtet, lässt sich abnehmen, dass damals mit dem Pentateuch noch keine anderen Schriften zu Einem Ganzen mit gleichem kanonischen Ansehen vereinigt worden und das war auch noch nicht der Fall zu Nehemias Zeit, denn 2 Macc. 2, 13. wird eine Sammlung heiliger Schriften des Nehemia erwähnt, die mit dem Pentateuch noch nicht verbunden war. Man hat diesem Einwande durch verschiedene Auslegungen, allein ohne Erfolg, zu begegnen gesucht. 1) Einige nahmen an, unter הספרים sei nur der Brief oder das Ausschreiben des Jeremias an die Exulanten, Jer. 29. gemeint. So wieder Hitzig in den Theol. St. u. K. 1830. II. 1. S. 153. und Hävernick, S. 327.; allein deutlicher als v. 25. auf Jer. 29, 10., ist v. 2. auf Jer. 25, 11. 12., wo von der Zeit die Rede ist, während welcher Jerusalem wüste liegen soll, Rücksicht genommen; vgl. unsere Worte: למלאות לחרבות ירושלם שבעים שנה mit den Jeremianischen: והיתה כל־הארץ הזאת לחרבה und (v. 12.) והיה כמלאות שבעים שנה. Auch ist hier wohl Jer. 30, 18. 31, 38., vgl. hier v. 24. 25., berücksichtigt. 2) Hengstenberg, Beitr. S. 33. behauptet, Daniel meine hier eine der mehr oder weniger reichen Privatsammlungen heiliger Schriften, wie sie vor dem Exil im Gebrauche waren und in deren Besitze sich Daniel befand. Der Artikel stehe nämlich häufig bei solchen Gegenständen „die als bestimmte in der Gattung aus den Umständen der Rede und Wortverbindung dem Zuhörer deutlich sind." Ewald, S. 567. Allein es lässt sich doch nicht denken, dass Jeremias in jeder Privatsammlung enthalten war, also bezeichnet das Wort: Inbegriff der heiligen Schriften des jüdischen Volkes und wir haben eine allgemein gebräuchliche und anerkannte Sammlung der heiligen Schriften, freilich mit Ausnahme derjenigen, welche erst im Makkabäischen Zeitalter entstanden, darunter zu verstehen. Dass nicht das Ganze des alttestamentlichen Canons ge-

meint sei, kann man freilich nicht mit Hengstenberg, a. a. O., durch die Bemerkung entkräften wollen, הספרים komme nie als terminus technicus für das Ganze des alttestamentlichen Canons vor, sondern vielmehr הכתובים; denn wenn diesem das griechische *αἱ γραφαὶ* f. *αἱ γραφαὶ ἅγιαι* entspricht, so ist ja andererseits הספרים gleichgeltend mit *τὰ βιβλία*, was vom ganzen, geschlossenen Canon häufig vorkommt; ja bei den Rabbinen sind die Benennungen ספרי הקדש und כתבי הקדש gleich gebräuchlich. Eben so wenig lässt aber 3) der Ausdruck mit de Wette, Einl. §. 13. not. a., an irgend eine frühere Sammlung, die bloss aus prophetischen Schriften bestand, uns denken, obwohl es dergleichen schon zur Zeit des Exiles gab (Jes. 34, 16.), denn hier ist ja von einer allgemein bekannten Sammlung heiliger Schriften, die ohne den Pentateuch nicht gedacht werden kann, die Rede. — אשר beziehen wir auf בספרים zurück und es steht, wie 4 Mos. 20, 13. Jes. 64, 10., für אשר שם; also: woselbst der Ausspruch Jehovas ergangen war, d. h. in den Stellen der Schriften, in welchen der Ausspruch Jehovas geschrieben steht. Unerträglich hart und ohne passende Verbindung mit dem Folgenden beziehen es der Syr. und Theodot. (*τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐτῶν, ὃς ἐγενήθη λόγος κυρίου πρὸς Ἱερεμίαν*) auf das zunächst vorhergehende מספר zurück: ich sann nach über die Zahl, welche als ein Orakel an den Jeremias ergangen war. Hävernick verbindet אשר mit dem zu entfernt stehenden בספרים und erklärt: das Ausschreiben (welches enthielt) die Zahl der Jahre, welches war ein Ausspruch Jehovas an den Propheten; unstatthaft, weil מספר שנים nicht als erklärende Apposition gelten und הספרים nicht s. v. a. Ausschreiben hier bedeuten kann. Grammatisch falsch Vulg., welcher die meisten neueren Ausleger folgen: de quo (numero) factus est sermo Dei; das Suff. mit der Praep. konnte nicht fehlen. למלאות (über die Form Ewald, S. 451.) ist von דבר יי abhängig. Es darf hier nicht intransitive genommen werden, denn dann wäre ja שבעים שנה st. cstr. zu למלאות was wegen der eingeschobenen Worte nicht angeht. Richtiger fassen wir also Pi. in intransitiver Bedeutung, so dass Jehova Subject ist, also: den Ausspruch Jehova's, zu vollenden, d. h. dass er vollenden, vergehen lassen wolle. Das ל vor חרבות ist s. v. a. „in Bezug auf" „für." LXX: *εἰς ἀναπλήρωσιν ὀνειδισμοῦ*, als wenn sie gelesen

mein Antlitz zu Gott dem Herrn, um zu suchen Gebet
4. und Flehen in Fasten und Sacktuch und Asche *c)*. Und
so betete ich zu Jehova, meinem Gott, und beichtete,
und sprach: Ach! Herr, o grosser und o furchtbarer
Gott, der Bund und Gnade bewahret denen, die ihn
5. lieben und seine Gebote halten *d)*! Wir haben gesün-

hätten לַחֲרָפוֹת, und diese Lesart zog J. D. Michaelis vor, allein mit Unrecht, da der Verf. offenbar Jer. 25, 11. 12. vor Augen hatte.

c) Der Prophet wendet sich (3—19.) in einem Gebete an Gott und fleht ihn an, er möge, was er einst durch den Jeremias verheissen, nun aus Erbarmen (vgl. Jer. 33, 26.) und Gnade an den Juden, obwohl sie es nicht verdient hätten, erfüllen. — ואתנה und dann, als er nämlich beim Durchforschen der Schriftstellen wegen der Erfüllung zagte, da er schon im 69. Jahre der von Jeremias geweissagten Zahl stand — richtete ich mein Antlitz, nämlich im Gebet zum Tempel (vgl. S. 279.). Dass נתן פנים hier nicht beten gradezu sey, ersieht man aus v. 4.; wie die ähnliche Formel שים פנים ל (11, 17.) hat sie aber auch die übertragene Bedeutung: sein Absehn, seine Gedanken auf etwas richten, um es zu vollführen. — לבקש וגו um zu suchen Gebet und Flehen im Fasten, d. h. um mich eifrig vorzubereiten und Sammlung zu finden zu Gebet und Flehn durch Fasten. „בִּקֵּשׁ wird gesagt von jeder eifrigen Betreibung einer gewünschten und ersehnten Sache; vgl. Sprüchw. 23, 15. Zeph. 2, 3." Hävernick. — תפלה Gebet im Allgemeinen, תחנונים Gebet um Gnade. Vor תפלה die Praepos. ב zu ergänzen ist in keinem Falle erlaubt. Vgl. Ewald, S. 620. 651. Note 2. — בצום ושק ואפר. Durch Bussgebet, Fasten und anderen bekannten Buss- und Trauergebrauch (Credner z. Joel, S. 148. f.) stellt er den Kummer seiner Seele dar. — אדני in späteren BB. nicht selten für יהוה, wie viele MSS. aber auch hier, wie v. 4. lesen. Aus dem vielfachen Gebrauche unseres Abschnittes in der Synagoge erklärt sich die Lesart אדני.

d) ואתפללה und so, als ich mich also vorbereitet und gesammelt hatte, betete ich. — ואתודה nämlich חטאתי v. 20. Es ist das Bekenntniss im nachfolgenden Gebete gemeint,

digt und uns vergangen, und gefrevelt und uns empöret, und sind gewichen von deinen Geboten und von deinen Gesetzen *e)*. Und wir höreten nicht auf deine Knechte, 6.

worin er in der Zerknirschung seines Herzens es ausspricht, dass die Sünde des Volkes, also auch die eigene (v. 20.) das schwere Trübsal über die Juden gebracht habe. In dem Anruf אָנָּא וגו' wird Gott furchtbar genannt, als Rächer der Sünde des Volkes v. 8. 10—15., aber auch gnädig, denen, „welche seine Gebote halten;" er wird also auch Gnade und Erbarmen üben an denen, welche ihre Sünde bussfertig eingestehen und somit sich bekehren zu seinen Geboten; v. 9. 16. ff. Die beiden Hauptmomente des nachfolgenden Gebetes: die Sünde des Volkes und der Zorn Gottes, andrerseits die Bekehrung des Volks und die Erbarmung Gottes sind hier also zusammengefasst. — שׁמר הברית' „der den Bund und die Gnade hält" d. h. der den Bund, insofern er Gnade ist, hält; der also die gnadenvollen, frohen Verheissungen, die er seinem Volke gegeben, an den Frommen erfüllt. Dass die Worte so aufgefasst werden müssen, ersehen wir aus 5 Mos. 7, 9. vgl. v. 10.; der Bund, den Jehova mit Israel geschlossen, ist nicht allein ein Bund der Gnade (חֶסֶד) sondern auch der Vertilgung der Bösen, nicht allein ein Bund des Segens, sondern auch des Fluches, 5 Mos. 30, 1. Das ו knüpft החסד erklärend an. — שׁמר — לאהביו — Nach dem Vocat. pflegt das Suff. nicht selten von der zweiten in die dritte Person überzugehen. 4 Mos. 16, 6. — Der ganze Vers ist wörtlich genommen aus Neh. 1, 5. vgl. 9, 32. und beruht auf 5 Mos. a. a. O. vgl. 1 Kön. 8, 23. ff. 2 Chron. 6, 14. Das ganze Gebet hat überhaupt eine auffallende Aehnlichkeit mit Neh. 9, 6—38. und ist aus unserem Buche wiederum nachgeahmt Baruch c. 1 und 2.

e) Es folgt das Bekenntniss der Sünde und Schuld. Daniel redet im Namen der Israeliten aller Zeiten, (s. v. 20.) und schliesst auch sich selbst nicht aus im Bewusstseyn eigener Verschuldung. In והרשענו verwerfen viele Codd. und Edd. (v. d. Hooght) das ו, so auch Theodot. Cod. Ambros. und Vulg. Wegen der Energie der Rede fehlt das Vav cop. nicht selten, besonders wenn fast synonyme Verba oder Imperative zusammenstehn. Vgl. v. 15. Dagegen bieten auch viele Codd. und Edd. mit dem Syr. ו mit Schwa. — In der Zusam-

die Propheten, welche in deinem Namen redeten zu
unsren Königen, unsren Obersten und unsren Vätern
7. und zu dem ganzen Volke des Landes *f)*. Dein, Herr,
ist die gerechte Sache, unser aber Schaam des Antlitzes
um diese Zeit *g[a])*, den Männern von Juda und den Bewoh-

menhäufung der Worte liegt allerdings eine Steigerung, um die Grösse und Vielfältigkeit der Sünde zu bezeichnen. Vgl. Jes. 59, 12. „חטא, eigentlich ausgleiten, abirren vom Ziele, labi, mehr negative Bezeichnung des Bösen, sofern es ein Verlassen des Guten ist; עוה, eigentlich verkehrt seyn, die positive Seite der Sünde, sowohl Gesinnung als Handlung, ihrem contorten Wesen nach ausdrückend; רשע, die subjective Folge des Bösen: unruhig seyn (entgegengesetzt dem שקט, ruhig seyn, Hi. 34, 29.), wohl nach doppelter Beziehung: von Gewissensbissen gequält seyn und: von Leidenschaften und Begierden umhergetrieben und aufgerieben werden, ein Zustand, der durch רֹגֶז, Aufregung, bezeichnet wird, Hi. 3, 17.; מרד Ausdruck des Verhältnisses des Sünders zu Gott: Empörung, Rebellion gegen ihn, den König Israels, die in jeder Art des Götzendienstes, wodurch dem wahren Gott gleichsam der Dienst aufgekündigt wird, besteht.“ Hävernick. — Ueber וסור vgl. Ewald, S. 559. Der Abfall von den göttlichen Geboten und Gesetzen war „der eigentliche Grund aller einzelnen Sünden und deren Folgen, die das vorhergehende namhaft machte.“ Hävernick. Das ו steht wie das lat. et, ac, atque nach Aufzählung einer Menge von Begriffen für atque omnino, unser kurz. Aa. Codd. ממצותך.

f) Trotz unserer grossen Verschuldung, blieben wir dennoch verstockt und hörten nicht auf die warnende und belehrende Stimme der Boten, welche Gott zu seinem Volke gesendet. Eine oft sich wiederholende Klage der Propheten. — בשמך Also von Jehova gesendet und beglaubigt. — אבות Vorfahren überhaupt; ein alles zusammenfasssender Name. Vgl. Jer. 44, 17. —

g[a]) Da wir uns auflehnten wider Gott und auf seine Stimme nicht hören wollten, war es also nur die Gerechtigkeit Gottes, wenn er uns ins Elend sandte (s. den Vers zu Ende) und Unglück über uns brachte, v. 12., wir aber fühlen

nern von Jerusalem und des ganzen Israels, den nahen
und den fernen in allen Landen, wohin du sie vertrie-
ben um ihrer Vergehung willen, womit sie sich gegen
dich vergangen *g[b])*. Herr! uns ziemet Schaam des Ant- 8.
litzes, unsren Königen, unsren Obersten und unsern
Vätern, dass wir wider dich gesündiget *h)*. Doch bei 9.
dem Herrn, unsrem Gott, ist Barmherzigkeit und Ver-
zeihung, denn wir haben uns wider ihn empöret *i)*,

jetzt Schaam um der Verschuldung unserer Väter und unserer eigenen willen. Bei בשת steht פנים significant, weil die Beschämung (ob der Schuld) sich auf dem Antlitze malt. כיום הזה um diese Zeit, zu dieser Zeit = nun, jetzt, zeigt immer in die Gegenwart des Sprechenden. (1 Sam. 22, 8. 13. Jer. 44, 6. 22. 23.). Die Worte בשת הפנים כיום הזה sind entlehnt Esra 9, 7.

g[b]) לאיש יהודה. Vgl. S. 18. Anm. 1. Die Hauptstadt und das Land werden häufig so nebeneinandergestellt, und zwar besonders von Jesaja 1, 1. 2, 1. vgl. 3, 1. 8. 5, 3.; diesen Sprachgebrauch veranlasste die Grösse (Jer. 22, 8.) und Bedeutsamkeit der Stadt, wo der König und der Nationalgott ihren Wohnsitz hatten. Aus den Propheten entnahm der Verf. den Sprachgebrauch. — הארצות Schon vor dem Exil fanden häufige Wegführungen in alle Länder statt. Jes. 11, 11. 12. (aber nicht 1, 27.); vgl. Ps. 14, 7. Zach. 9, 11. zur Zeit des Usia; aber auch das makkabäische Zeitalter hat der Verf. hier im Auge, vgl. 1 Macc. 1, 34., da er hier von seiner Zeit (vgl. כיום הזה) vorzugsweise redet.

h) Da der Verf. auch hier in dem fast nur wiederholenden, aber dadurch den Ausdruck verstärkenden achten Verse offenbar von der Schaam redet die sein Volk jetzt, zu seiner Zeit, empfindet, so wäre der Ausdruck למלכינו gleich unpassend, ob wir uns das Buch in der Zeit des Exils, oder unter den Makkabäern geschrieben denken. Ohne diesen Widerspruch einzusehen, benutzte der Verf. hier Stellen wie Esr. 9, 7.

i) Daniel spricht hier, auch v. 10. und 14., wie zu sich selbst gewendet, von Gott in der dritten Person, sonst in der zweiten. Diese Enallage ist auch sonst häufig. Ps. 123, 1. 2. 125, 4. 5. — Der Zusammenhang ist dieser: aber trotz solcher grossen Verschuldung wird Gott Erbarmen und Ver-

10. und haben nicht gehorchet dem Gebote Jehovas, unsres
Gottes, zu wandlen nach seinen Belehrungen, welche er
11. uns vorgelegt durch seine Knechte, die Propheten *k)*.
Und ganz Israel übertrat deine Unterweisung, und wich
ab, so dass es nicht deiner Stimme gehorchte; und so
ergoss sich über uns der Fluch und der Schwur, wel-
cher geschrieben stehet im Gesetze Moses, des Knech-
12. tes Gottes, weil wir wider ihn gesündigt *l)*. Und so
erfüllete er sein Wort, das er geredet wider uns und
wider unsre Richter, welche uns richteten, über uns
grosses Unglück zu bringen, so wie es nicht geschehen

zeihung üben, denn (wir gestehen es reuig ein) wir haben uns empöret. Der Ausspruch כי מרדנו setzt das Bekenntniss der Sünde und die Reue darüber voraus, wie ähnlich Ps. 25, 11. סלחת לעוני כי רב־הוא. In diesem reuigen Bewusstseyn des Sünders ist aber das Vertrauen auf die Gnade Gottes gegründet. Dass diese, auch schon von Aelteren aufgenommene Erklärung, die richtige sey, ersehen wir auch aus v. 15. (zu Ende), vgl. v. 16. הרחמים Barmherzigkeit verhält sich zu הסלחות Vergebung, Verzeihung, wie die Gesinnung zu der Aeusserung.

k) Fortsetzung von כי מרדנו v. 9.; zugleich Wiederholung des Gedankens aus v. 6., um grade dadurch desto schärfer die immer auf alte Weise sich erneuende Schuld Israels zu zeichnen. — קול יהוה Stimme Jehova's d. i. sein Gebot durch die Propheten, zu wandeln u. s. f.

l) Weitere Ausführung von v. 10.; zugleich von ותתך an die Schilderung der seit alter Zeit angedrohten Strafen welche jenes Abfalls wegen über Israel endlich gekommen sind. כל ישראל umfasst die מלכים שרים אבות, v. 8. und sagt nachdrücklich, dass überhaupt das ganze Volk sich schwer verschuldet habe. — האלה והשבעה d. i. der beschworene Fluch. Er meint hier besonders 3 Mos. 26, 14. f. 5 Mos. 28, 15. f. 29, 18. f. — ותתך Das Verb. נתך (נסך), sich ergiessen, steht auch sonst vom Zorne Gottes (vgl. das Bild vom Becher) Jer. 42, 18. 44, 6., vgl. v. 24. — לו geht auf Gott, obwohl vorher in der zweiten Person von ihm geredet war. Wieder eine Enallage.

unter dem ganzen Himmel, wie es geschehen zu Jeru-
salem *m)*. So wie es geschrieben stehet im Gesetze 13.
Moses, all dieses Unglück kam über uns. Aber wir
fleheten nicht zu Jehova, unsrem Gott, um uns zu be-
kehren von unsren Vergehungen, und weise zu werden
durch deine Wahrheit *n)*. Darum wachte Jehova über 14.

m) Gegen das K'ri דְּבָרְךָ, welches auch mehrere MSS. bieten, zeugen schon alle Vss., welche es mit dem C'tib halten. — להביא noch abhängig von דבר (= Verheissung). — שפטים sind überhaupt alle die Oberen, welche v. 8. Könige und Fürsten genannt werden, wie Ps. 2, 10. Am. 2, 3. — Zu den Worten רעה גדלה אשר לא וגו vgl. die Nachahmung bei Baruch, 2, 1. 2.

n) Vor את muss man die dem כאשר correspondirende Vergleichungspartikel כן hinzudenken. Ewald, S. 660. Dass את hier als Zeichen des Nominat. gesetzt ist, muss als Nachlässigkeit des späteren, ungenauen Schriftstellers erkannt werden. Er wollte eigentlich schreiben: כאשר כתב משה בתורה את כל הרעה הזאת [כן] באה עלינו. Ewald, S. 597. Bei Baruch, 2, 3. wird die im Mosaischen Gesetze enthaltene Drohung wörtlich angeführt: Die Juden sollten von ihren Feinden so in die Enge getrieben werden, dass sie das Fleisch ihrer Söhne und Töchter fressen würden. — ולא reiht wie v. 14. den Gegensatz an: aber (trotz aller dieser Leiden und darin zeigte sich eben unsere Verstockung,) Jer. 5, 3. Am. 4, 6. f.) wir fleheten nicht. — חלינו את פני׳. חלה פנים bedeutet stets: einen Höheren um Gnade anflehen (Hi. 11, 19. Ps. 45, 13. Sprüchw. 19, 16.), und wird daher vorzugsweise von dem Flehen des Sünders zu Gott gebraucht (2 Mos. 32, 11. 1 Sam. 13, 12.). Vgl. dazu noch Köster, Erläuterungen der heiligen Schrift, S. 196. Sie flehten aber Gott nicht an um die Kraft zur Bekehrung und um das Mittel dieselbe recht innerlich und dauernd zu machen. Der rechte Geist der Bekehrung und Busse soll aber kommen durch השכיל באמת d. h. Erkenntniss erhalten in —, oder: Weise werden durch (vgl. 12, 3. 10.) die Wahrheit d. i. die Offenbarung Gottes (in seinem Worte) selbst, die geoffenbarte Wahrheit. Vgl. 8, 12. השכיל in dieser Bedeutung besonders auch im Esra und in der Chronik.

das Unglück, und brachte es über uns; denn gerecht
ist Jehova, unser Gott, in all seinem Thun, was er ge-
than; aber wir höreten nicht auf seine Stimme *o)*.
15. Und nun, Herr, unser Gott, der du dein Volk ausgefüh-
ret aus dem Lande Aegypten mit starker Hand, und so
dir einen Namen gemacht hast [noch] um diese Zeit:
16. wir haben gesündigt, gefrevelt *p)*. Herr, gemäss dei-
ner Gnadenerweisungen, weiche dein Zorn und dein

o) וישקד יי׳ und so (d. h. darum, weil wir trotz dieses nie erhörten Leidens uns dennoch nicht bekehrten v. 13.), wachte Gott über das Unglück (auf כל הרעה v. 13. sich beziehend) d. h. war auf die Vollstreckung des Uebels bedacht, trug Sorge dafür. Denselben Sinn giebt v. 12.: ויקם את דבריו — — להביא עלינו רעה. Wie Jehova bei Jerem. 1, 12. spricht: „er sei ein Wächter über die Ausrichtung seines Wortes,“ so wachte er auch hier über die Vollführung des mit einem Schwur bekräftigten Fluches über die Sünder, v. 11., weil er ein gerechter Gott ist. — על כל מ׳. Eigentlich behält die Praepos. ihre ursprüngliche Bedeutung. Gott wird erhaben gedacht über seinen Werken. Vgl. Neh. 9, 33. — ולא ש׳ aber auch jetzt gehorchten wir nicht.

p) Nach diesem Sündenbekenntniss v. 9—14. fleht er nun das Erbarmen Gottes an; um ihn aber gleichsam zur Hülfe zu bewegen, erinnert er ihn an den Auszug aus Aegypten, durch welchen das Volk aus gleich drangvoller Lage befreit und Gott verherrlicht wurde. Auf dieses Ereigniss kommen die Dichter oft zurück, wenn sie die Huld und Gnade Gottes schildern wollen. Vgl. Jerem. 2, 5. f. Mich. 6, 3—5. Ps. 77, 6. f. 85, 2. f. — ותעש׳ und so dir einen Namen gemacht hast, d. h. dich verherrlicht hast, zu dieser Zeit, d. h. auch heute noch, nämlich durch jenes ruhmvolle Ereigniss, welches dich noch um diese Zeit verherrlicht. Zu כיום הזה vgl. 1 Kön. 3, 6. Die Worte sind entlehnt aus Neh. 9, 10. Gut bemerkt Hävernick, dass auch das latein. hodie f. adhuc bei guten Schriftstellern stehe, Beier, ad Cic. p. Tull. p. 66., wofür erst die späteren schlechteren hodieque brauchen. — חטאנו רשענו Noch einmal ein reuiges Bekenntniss der Sünde, vgl. v. 5. 9. 13. 14., damit die nachfolgende Bitte (v. 16.) den erwünschten Eingang finde. Ueber das Asyndeton vgl. v. 5.

Grimm von deiner Stadt Jerusalem, deinem heiligen
Berge! denn um unsrer Sünden und der Vergehungen
unsrer Väter willen ist Jerusalem und dein Volk zur
Schmach geworden all unsren Umgebungen *q)*. Und 17.
nun höre, o unser Gott, auf das Gebet deines Knechtes
und auf sein Flehen, und lass dein Angesicht strahlen
über dein verwüstetes Heiligthum, um des Herrn
willen *r)*. Neige, o mein Gott, dein Ohr, und höre! 18.

q) ככל צדקתיך d. h. gemäss der vielen Beweise deiner Gerechtigkeit, deren einer das v. 15. erzählte Ereigniss ist. צדקות, wie fast immer Plural von צֶדֶק, die einzelnen Gnadenerweise, Segnungen. Wie aber die Strafe über den verstockten Sünder von Gottes Gerechtigkeit abgeleitet wird (v. 14.), so auch jeder Gnadenerweis gegen den Frommen und den reuigen, zu ihm wiederkehrenden Sünder. Es war die Gerechtigkeit Gottes welche sein Volk nicht in der Hand der Aegypter liess, auf ihr beruht die Hoffnung, dass er es auch jetzt aus der Hand der Heiden befreien werde. Den Sing. צדקתך drücken die Vss. aus mit mehreren Codd.; aber augenscheinlich irrig. Theodot. übersetzt: *ἐν πάσῃ ἐλεημοσύνῃ σου.* S. aber S. 186. Es ist falsch mit Dereser nach Vulg. (in omnem justitiam tuam) בכל zu ändern und צדקה in der Bedeutung *δικαίωμα*, Gesetz, Vorschrift zu fassen, und dann in Verbindung mit dem vorigen Verse zu übersetzen: Herr! wider alle deine Gesetze! nämlich: haben wir gesündigt. Er hat sich dazu durch Baruch 2, 12. verleiten lassen, wo die Worte noch mit dem vorigen Verse verbunden werden.

r) ועתה und nun, da wir so tiefe und aufrichtige Reue empfinden und das Unglück so gross ist. V. 17—19. fleht er Gott endlich an, um Gottes selbst willen d. i. um seines Ruhmes und seiner Majestät willen, Jes. 48, 9., Gnade widerfahren zu lassen. Dass die Worte למען אדני von Gott selbst verstanden werden müssen, geht deutlich aus v. 19.: למענך אלהי hervor. Sehr häufig wird im Hebr. statt des Pronom. das Substantiv selbst wiederholt, besonders wenn von Gott die Rede ist. Fälschlich hat man hier den Sinn gefunden: um deines Sohnes willen, um des Verdienstes Christi willen, was weder die Sprache, noch überhaupt der Context zulässt.

Thue auf deine Augen, und schaue unsere Wüsten und
die Stadt, welche nach deinem Namen genannt ist! denn
nicht um unserer Gerechtigkeit willen legen wir unser
Flehen vor dir nieder, sondern um deiner grossen Güte
19. willen s). Herr, höre! Herr, verzeihe! Herr, merk'
auf, und thu es, und verzeuch nicht, um dein selbst wil-
len, o mein Gott! Denn nach deinem Namen wird deine
Stadt und dein Volk genannt t).

Von einer Pluralität in der Rede über Gott kann im A. T. gar nicht die Rede seyn. Oft wird aber der Gedanke ausgesprochen, dass nicht das Volk irgendwie seine Sünde selbst tilge, sondern dass Jehova aus freiem Antriebe sie hinwegnehme, nicht um des Volkes, sondern um seiner selbst willen, damit die Verschiedenheit Jehova's von allen andern Göttern auch allgemeine Anerkennung finde. Vgl. Jes. 37, 20. 35. 43, 25. Ps. 115, 1. 2. „Die Ehre Gottes ist in den Reden der Israeliten immer der Endzweck der Handlungen der göttlichen Gerechtigkeit." Baumg. Crusius bibl. Theol. S. 206. — מקדשך השמם Vgl. 8, 12. Anm. m.

s) Nicht gestützt auf die eigene Gerechtigkeit, sondern im Vertrauen auf deine Barmherzigkeit legen wir in Demuth unsere Bitten vor dir nieder. פִּקְחָה, so C'tib, wie v. 19. שְׁמָעָה, סְלָחָה; vgl. Jes. 7, 11. שְׁאָלָה, Ps. 41, 5. רְפָאָה K'ri: פְּקַח. — שֹׁמְמוֹת vom Verbo intrans. שָׁמֵם ist nicht: Verwüstungen, im activen Sinne, sondern Verwüstetes, Wüsten Jes. 61, 4. Vgl. auch zu v. 26. Er deutet auf den Zustand von Stadt und Tempel, der 1 Macc. 1, 33., und 45 geschildert ist. והעיר אשר נקרא וגו. Ein neuer Grund, welcher den Jehova bewegen soll, ist: die Stadt führe ja seinen Namen, gehöre also ihm an und sei sein Eigenthum, er könne sie also nicht in der Gewalt der Heiden lassen; denn Jerusalem heisst die Stadt Gottes. Ps. 46, 5. 48, 2. 9. 87, 3.

t) Die dreimalige Wiederholung des Namens Adonai ist emphatisch. Das Mysterium der Trinität darf man nicht dahinter suchen. Die Worte אדני סלחה אדני הקשיבה fehlen nicht bei'm Syrer, wie Bertholdt und Hävernick behaupten, denn der Vers findet sich vollständig bei Lee. — ועל עמך. Bezug auf den Ehrennamen ישראל.

Noch redete ich, und betete, und bekannte meine
Sünde und die Sünde meines Volkes Israel und legte
mein Flehen nieder vor Jehova, meinem Gott, für den
heiligen Berg meines Gottes *u)*; noch redete ich im 21
Gebete; da kam der Mann Gabriel, welchen ich im
vorigen Gesichte gesehen, beeilt in Eile zu mir heran,
um die Zeit des Abendopfers *v)*. Und dann gab er Ein- 22

u) על הר־קדש אלהי muss m. übersetzen: für den heiligen Berg Gottes, und vollständig würde nach v. 16—20. gesagt, על עיר אלהי ועל הר קדשו. Der Inhalt des ganzen Gebetes war ja Bitte um Abwendung der durch die Schuld des Volkes über Jerusalem und den Tempel herbeigeführten Schmach und Verwüstung. Vgl. die angef. St. Es liegt kein genügender Grund vor, die Worte so zu verstehen, als ob er auf dem heiligen Berge gebetet habe, was wiederum den Tempel voraussetzen würde.

v) ועוד אני מ׳ ב׳ vgl. v. 20. Wieder eine Anknüpfung wie 1. 2. Bevor er sein Gebet noch vollendet hatte, ward ihm schon Erhörung und Gewissheit darüber, wie lange die Verwüstung von Stadt und Tempel noch dauern und dann, nach erfolgter Sündenvergebung, die glücklichere Zeit eintreten werde. — והאיש גבריאל. Der Artikel weiset bestimmt auf c. 8, 15. zurück, wo Gabriel in Menschengestalt dem Daniel erschienen war, also = כמראה איש. S. zu c. 8. Anm. p. Er kommt auch hier als ein Bote Gottes, auf göttliches Geheiss: v. 23. — בתחלה im Sprachgebrauch s. v. a.: zuvor, früher, 1 Mos. 13, 3. 41, 21. 43, 18. 20. Jes. 1, 26. Auf. c. 8. 15. f. ist zurückgewiesen. — Die schwierigen Worte מעף ביעף gehen auf den Gabriel, gleichwie das folgende נגע אלי. Neuerdings (J. D. Michaelis, Dathe, Döderlein, Gesenius, Rosenmüller und Aa.) pflegt man zu übersetzen: „ermüdet vom schnellen Laufe," und leitet מועף als Part. Hoph. von demselben Verb. ab, wie das folgende Nom. יעף, nämlich von יעף, ar. وغف, d. i. ursprünglich schnell laufen, eilen (vgl. תועפות), dann aber auch nach der im Hebr. gewöhnlicheren Bedeutung: ermüdet, ermattet seyn. Allein es ist unpassend beide Worte hier in verschiedener Bedeutung aufzufassen und wir leiten daher mit Hävernick beide von יעף in seiner Grund-

sicht, und redete mit mir, und sprach: Daniel, ich bin jetzt ausgegangen, dir Einsicht über den Sinn zu ge-

bedeutung ab: „eilen gemacht, beeilt (nämlich durch den göttlichen Befehl, v. 23.), in Eile d. h. in schnellster Hast. Das Nom. יעף mit ב tritt zum Begriff verstärkend hinzu. Unter den Vss. am besten LXX: *τάχει φερόμενος*, falsch aber Theodot.: *πετόμενος*, Syr.: ܦܪܚ ܡܦܪܚ, Vulg.: cito volans, Vers. Ven.: *ἐπτάμενος ἐν τῷ ἵπτασθαι*, und so Bertholdt: schnell fliegend. Allein die Engel sind im A. T. noch gar nicht beflügelt. Die ältesten Hebräer dachten sich die Engel in menschlicher Gestalt, wie aus 1 Mos. 28, 11. und aa. St. erhellt, nur hehrer und majestätischer, in einem Lichtglanz; meistens in der Priesterkleidung, in weissen Kleidern mit goldenem Gürtel. Das Bild der geflügelten Engel erscheint zuerst Apoc. 14, 6. 19, 17., nur die Seraphim und Cherubim, welche aber keine Engel sind, erscheinen geflügelt, und auch in diesem Falle hat man nur an die symbolische Bedeutung zu denken. Jes. 6, 2. Ez. 1, 6. Vgl. Gesenius z. Jes. I. 257. f. In der Kirche kommen die geflügelten Engel zuerst bei Dichtern vor. Vgl. Baumgarten - Crusius Observatt. in Joannem e Nonno, p. 7. Merkwürdig ist das treffliche Scholion des Polychronius zu u. St., welcher, trotz dem, dass die Uebersetzung des Theodotion von einem geflügelten Engel spricht, doch diese Ansicht, im Gegensatze zu den übrigen KVV., dem biblischen Alterthum abspricht und symbolische Erklärung giebt: *ἐώκει (Γαβριὴλ) δὲ πετομένῳ· οὐ γὰρ εἶδε σχῆμα τοῦτο λέγει, οὐχ ἵνα διδάξῃ πτερὰ ἔχειν τὸν ἄγγελον, ἀλλ' ἵνα ἡμᾶς διδάξῃ, ὡς ταχεῖαι εἰσὶν αἱ ἄνω δυνάμεις πρὸς τὴν διακονίαν τῶν ὑπὸ Θεοῦ προσταττομένων.* — נגע אלי erklärt Hävernick nach Vulg. (tetigit me) und Theodot. (*ἥψατό μου*) aus c. 10, 10. 16.: „er rührte mich an,“ und diess beziehe sich auf die wohlthätig auf die Seele des Propheten einwirkende Kraft des Engels. Allein in diesem Falle würde nach den vermeintlichen Parallelstellen wohl בִּי gesetzt seyn. Besser vergleicht man, besonders auch wegen der vorangehenden Worte מעף ביעף, welche auf eine schnell herannahende Bewegung deuten, die Stelle c. 8, 7. (מגיע אצל האיל), auch Jon. 3, 6. und zur Sache Dan. 8, 17. So nun auch LXX. *προσήγγισέ μου*. Syr.: ܩܪܒ ܠܘܬܝ. — כעת

währen *w)*. Mit Anfang deines Flehens ging der Aus- 23.
spruch aus, und ich komme [dir ihn] zu verkünden;
denn du bist ein Vielgeliebter. So merke nun auf den
Ausspruch, und gib Acht auf das Gesicht *x)*! Siebenzig 24.

מִנְחַת־עֶרֶב Immer schien die Stunde des Abendopfers um die neunte Stunde, oder, nach unserer Rechnung, Nachmittags um 3 Uhr, zum Gebete die geeignetste (1 Kön. 18, 36.), daher die späteren Juden jederzeit um diese Stunde (ἡ ὥρα τῆς προσευχῆς ἡ ἐννάτη) ihr Gebet verrichteten. Judith 9, 1. Apostelg. 3, 1. 10, 3. 30. Vgl. auch Ez. 33, 12., wo um diese Zeit dem Propheten, wie hier, eine Offenbarung wird. Der Verf. lässt aber auch vornämlich den Daniel um diese Stunde beten, weil er in ihr um so schmerzlicher an die Aufhebung des תָּמִיד (8, 11.) und an die Verwüstung von Tempel und Stadt gemahnt wurde.

w) וַיָּבֶן Ch. B. Michaelis und Rosenmüller erklären: er liess (hiess) mich aufmerken, etwa wegen v. 23. Allein הֵבִין bedeutet immer verstehen, Einsicht haben, daher besser in Beziehung auf v. 2. אֲנִי בִּינֹתִי בַּסְּפָרִים hier: er gab Einsicht. Der Engel eröffnete ihm nun das höhere Verständniss der Schriftstellen. Vgl. 8, 16. Den Endzweck und Erfolg der himmlischen Erscheinung giebt der Verf. schon in diesem Worte kurz an, geht aber dann auf die Schilderung des Einzelnen über. Gut Theodot. καὶ ἐσυνέτισέ με, Vulg.: docuit me. Ganz unpassend ist es וַיָּבֶן auf תְּפִלָּה v. 21. zurück zu beziehen und mit Jos. Jachiades zu übersetzen: „und er merkte auf mein Gebet." In 1 Cod. Kenn. fehlt das וַיָּבֶן, in einem anderen ist es ausgelöscht. Der Syr. (ܘܐܬܐ), LXX. (καὶ προσῆλθε) und Vers. Ven. (ξυνῆκε δὲ) lasen oder conjecturirten וַיָּבֹא, וַיָּבֹן (mit apokop. א), was aber unmöglich mit Bertholdt vorgezogen werden kann. — עַתָּה יָצָאתִי nämlich vom Throne Gottes (c. 7, 9. 10.), um auf seinen Befehl die Offenbarung des Jeremias zu deuten. Die folgende Auslegung wird also auf einen höheren Urspruch zurückgeführt. בִּינָה der (verborgene) Sinn der Weissagungen des Jeremias. Vgl. 8, 15.

x) בִּתְחִלַּת תַּחֲנוּנֶיךָ Im oder mit Anfang deines Flehens d. i. so wie du begannest zu flehen, nämlich um die rechte Deutung der Weissagung des Jeremias und um ein

Gesiebnete (Zeiträume) hat man beschlossen über dein Volk und deine heilige Stadt, um einzuschliessen [den] Abfall, zu versiegeln [die] Sünden und zu bedecken [die] Schuld, und [so] herbeizuführen ewige Gerechtigkeit und zu besiegeln Offenbarung und Seher und zu
25. salben ein Allerheiligstes *y)*. Und so mögest du wis-

Ende der daselbst über Jerusalem und den Tempel verkündeten Verwüstung. Gott gewährte also dem Daniel seine Bitte augenblicklich, denn er ist חמודות. — יצא דבר Die LXX.: πρόςταγμα ἀπὸ Κυρίου: und dabei müsste man ergänzen להגיד את המראה, denn völlig gegen den Context wäre die Erklärung Hävernicks: der Befehl zu gehen und zu trösten den Daniel. Dass aber דבר hier nicht so viel sei als Befehl, Edict, sondern vielmehr Ausspruch, Weissagung, und sich auf die von v. 23. an folgende Weissagung beziehe, erhellet aus dem מצא דבר v. 25.; יצא ausgehn steht aber auch im Sinne von veröffentlicht werden. Der Ausspruch ging aber vom Divan Gottes (7, 10.) aus. — Nach להגיד ergänzen noch einige Codd. ohne Noth לך. Auch die Objectsbezeichnung durfte fehlen. Gesen. Lehrg. S. 734. — חמודות אתה f. איש ח' 10, 11. 19., wie im Lat. o deliciae meae. Abstracta können dem Hebr. Sprachgebrauche nach auch Personen bezeichnen, Ewald, S. 624. Anm. — ובין בדבר והבן במראה. Sowohl בין als הבן sind Imperat. Hiph. Vgl. Ewald, S. 417. דבר ist die von v. 24. an folgende Auslegung (vgl. v. 22. להשכיל בינה), welche als göttliche Offenbarung oder Orakel (דבר, Hos. 1, 1. Mich. 1, 1. Zeph. 1, 1.) gilt, da sie ihm durch einen Engel mitgetheilt wird. המראה ist aber diese Vision, das Gesicht selbst, in welchem Gabriel zu ihm gesendet ist; er soll darauf achten, insofern in ihm das דבר verkündet wird. Uebrigens ist מראה verschieden von חזון (Offenbarung).

y) Mit v. 24. beginnt nun der eigentliche prophetische Theil dieses Abschnittes, über welchen insbesondere zu vergleichen sind: Scholl: commentatio exeg. de septuag. hebdomadibus Danielis IX, 24—27. 1829. Hengstenberg: Die siebenzig Wochen Daniels, in s. Christol. II, 1. S. 401. f. F. Hitzig's Recension von Scholls genannter Comm. in den

Theol. St. und K., 1832. H. 1. S. 143. f. und Rösch: die 70 Wochen des Buches Daniel, genau chronologisch nachgewiesen, ebend. Jahrg. 1834. S. 276. ff. — Das Orakel selbst zerfällt in zwei Theile, in einen allgemeinen v. 24. und einen besonderen v. 25 — 27. Jener bringt die Nachweisung, dass man die 70 Jahre bei Jeremias nicht als gewöhnliche Jahre, sondern nach einem anderen Zeitmaasse zu berechnen habe und dass nach Verlauf der Leidenszeit dem Volke Sündenvergebung und die ihr folgenden Segnungen zu Theil werden sollten. In dieser Verheissung liegt das eigentlich Prophetische des Abschnittes; in dem zweiten Theile wird dann die Leidenszeit selbst näher geschildert und abgegränzt. Wir schicken hier einen Ueberblick unserer Berechnungsweise voraus. Der Verf. theilt den Zeitraum der von dem Ausgange des Wortes Jeremias an, bis auf das Ende verfliessen soll, scheinbar in 7 + 62 + 1 Wochen, allein man würde irren, wollte man diese Zahlen, wie sie auf einander folgen, zusammen zählen; die Zahl soll vielmehr ein Mysterium seyn und die scheinbare Leichtigkeit, mit der sie berechnet werden zu können scheint, soll grade ihr räthselhaftes Dunkel erhöhen. Der Verfasser theilt den Zeitraum, der vom terminus a quo, d. h. vom Jahre 588 ab, verfliesst, in zwei Epochen, von 62 und 8 Wochen; in der ersten Epoche (v. 25.) macht er aber vom Terminus a quo an noch einen kleineren Termin von 7 Wochen bis auf Cyrus bemerkbar und zählt dann von demselben terminus a quo. So laufen also die Zahlen 7 und 62 parallel, die erste geht mit der zweiten von einem Anfangspunkte aus, läuft aber in ihr und während ihrer Dauer ab. Er setzte diesen kleineren Termin aber aus einem doppelten Grunde: 1) wegen der grossen Bedeutung des Cyrus für die Juden, vgl. Jes. 45, 1. f.; 2) es tritt auf diese Weise in dem Zeitmaass die heilige Dreizahl hervor und es blieb ihm, die Heiligkeit der Siebenzahl nicht einmal berücksichtigt, nur die Zahl 7 übrig. Da er nämlich, um die Zeit des Antiochus Ep. genauer abzugränzen und dadurch bestimmter auf ihn hinzuweisen, 1 Woche (v. 27.) allein stellen musste und die Zahl von 62 Wochen dadurch bedingt wurde, dass er, vom Ende ab aufwärtssteigend, eine (nicht namhaft gemachte) Epoche von 8 Wochen zu unterscheiden genöthigt war, weil die Zeit von Antiochus dem Grossen an, seit welcher die Juden unter syrischer Herrschaft standen, besonders ausgezeichnet werden sollte, so blieb keine andere als die Zahl 7 übrig. Es werden

also die 70 Jahrwochen auf zwiefache Weise erfüllt; die wahre Berechnungsweise ist aber eine verhüllte; die Zahl 7 + 62 + 1 theilen die heilige Zahl 70 nur äusserlich, obwohl nothwendig; die wahre Theilung derselben ist zum Theil eine verborgene, da nur die Epoche von 62 Wochen genannt, die andere von 8 Wochen aber verschwiegen ist.

Die Zahl 70 bei Jeremias, welche unser Verf. mystisch auslegt, ist eine dichterische und runde, wie 1 Mos. 46, 27. 50, 3. 2 Mos. 15, 27. 24, 1. 4 M. 7, 13. 11, 16. 33, 9. Richt. 1, 7. 8, 30. 9, 4. 12, 14. 2 Kön. 10, 1. Jes. 23, 15. Ez. 8, 11., daher stellt der Prophet c. 25, 11. 12., im 4ten Jahre Jojakims, die Zeit der Verwüstung des Landes und der Dienstbarkeit auf 70 Jahre fest, so aber auch c. 29, 10. im 8ten Jahre des Nebukadnezar (vgl. S. 11.) und dies letztere Zeitmaass wird von Semaja v. 28. erklärt durch אֲרֻכָּה, eine Dauer. Freilich hat es, schon nach Vorgang von 2 Chron. 36, 21., nicht an solchen Auslegern gefehlt, welche die prophetische Zahl genau buchstäblich verstehen zu müssen glaubten und daher setzen wieder Kleinert: Ueber die Aechtheit sämmtlicher im Buche Jesaia enthaltener Weissagungen, S. XCIV und 137. und Hengstenberg, Beitr. S. 176. f. als terminus a quo das 4te Jahr Jojakims oder das erste des Nebukadnezar, 606 v. Chr., als terminus ad quem aber das erste Jahr des Cyrus (Esr. 1, 1.), 538 v. Chr. Allein zu jener Zeit Jojakims hub weder die babylonische Gefangenschaft an, da die erste Wegführung der Juden durch die Chaldäer erst ins Jahr 598 v. Chr. zu setzen ist (vgl. S. 11. f.), noch war damals von Zerstörung Jerusalems die Rede. Wenn Hengstenberg aber, um den buchstäblichen Sinn der Zahl zu retten, annimmt (Christol. a. a. O. S. 403.), die 18 Jahre von dem 4ten Jahre des Jojakim an, bis zur Zerstörung der Stadt und des Tempels, seien „aus Liberalität" des Himmels mit in die 70 Jahre des Elendes gerechnet, so verdient so willkührliches Verfahren weiter keine Beachtung. Jeremias fängt seine 70 Jahre erst mit der Verwüstung und Verödung des ganzen Landes an, c. 25, 11.; diese kann nur in das 11te Jahr des Zedekia gesetzt werden; von da ab bis zum Cyrus, 538, verflossen aber nur 50 Jahre. Selbst dann aber gingen die Hoffnungen des Jeremia und die Weissagungen des Jesaias vom Cyrus, 45, 1. ff., nicht aus und selbst unter Darius Hystaspis, obwohl der Tempel nun vollendet ward, war keine Hoffnung dazu. Man dringt aber auf die buchstäbliche Auffassung der

Zahl bei'm Jeremias theils wegen der Verkündigung des Jesaias, a. a. O., theils weil ihr offenbar unser Verfasser folgt. Darauf führten schon sein Gebet im 69sten Jahre, die bestimmten Zeitmaasse die er anderweitig selbst anwendet, ferner, da die 70 Wochen in der genauesten Beziehung zu den 70 Jahren des Jeremias stehn, der Ausdruck נחתך v. 24., welcher andeutet, dass die Zahl eine bestimmte sei und endlich die allgemeine Erfahrung, dass der Mensch bestimmte und genaue Aufschlüsse über die Zukunft zu erhalten wünscht. Mit dieser buchstäblichen Auffassung der Zahl verbindet hier nun aber der Verf., welcher sich in das Ende des Exils stellt, wo die Weissagung des Jeremias nicht als erfüllt erscheinen konnte, eine mystische Auslegung und wir finden hier das erste Beispiel einer Ausdeutung der Propheten. Diess Studium scheint erst in der Makkabäischen Periode aufgekommen zu seyn, denn obwohl sich von der Auslegung des Pentateuchs schon im Hosea, Ezechiel, Josua und einigen jüngeren Psalmen deutliche Spuren zeigen, so gewann doch auch diese erst unter Esra (Neh. c. 8.) und später eine bestimmtere Gestalt, von den Männern der grossen Synagoge wurde die Umzäunung des grossen Gesetzes empfohlen und Sirach (c. 38, 38. 39. 39, 1—3. 6. 7. 9. 11. 14. preiset das Studium der Schrift. Vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 171. Eine andere Ausdeutung der Weissagung des Jeremia findet sich noch Ep. Baruch 6, 2. in den Worten: *εἰσελθόντες εἰς Βαβυλῶνα ἔσεσθε ἐκεῖ ἔτη πλείονα καὶ χρόνον μακρὸν ἕως γενεῶν ἑπτά*; diese sieben Geschlechter werden nach 4 Mos. 32, 13. berechnet und geben 280 Jahre bis auf Alexander den Grossen. Allein auch zu seiner Zeit konnte von einer Erfüllung der Weissagung nicht die Rede seyn, da noch die ganze Unglückszeit unter den Seleuciden zurück war.

שָׁבֻעִים שִׁבְעִים. Das Wort שָׁבוּעַ, eigentlich gesiebnet, dann als Eigenschaftswort ein gesiebneter (Zeitraum), hat sonst die bestimmte Bedeutung: Woche von 7 Tagen, *ἑβδομάς*; dass es aber hier eine Jahrwoche bedeute, ersehen wir, wenn auch nicht aus c, 10, 2., wo nach gewöhnlicher Ansicht der Plur. שָׁבֻעִים auf unsere Stelle zurückweisen und der Zusatz יָמִים anzeigen soll, dass dort von anderen Wochen als c. 9. die Rede sei, so doch aus v. 2., wo von Jahren in der Weissagung des Jeremia die Rede ist, nothwendig also auch hier, da die 70 Wochen in der genauesten Beziehung zu jenen stehn. Somit umfasst denn jede Woche 7 Jahre und aus der

Zahl 70 ergeben sich 490 Jahre. Er wurde aber auf diese Auslegung der 70 Jahre bei Jeremias durch 3 Mos. 26. geführt, worauf sich auch hier v. 13. bezieht. Dort heisst es aber v. 34. 35.: das verwüstete Land werde während der Zeit des Exiles die unterlassenen Sabbathjahre abtragen, und 2 Chron. 36, 21. werden die 70 Jahre des Exiles eine Abtragung oder Abbüssung der unterlassenen Sabbathsjahre genannt. Ein Sabbathsjahr umfasste aber 7 Jahre (3 Mos. 25, 4. 8.), 70 solcher Sabbathsjahre geben also 70 Sabbathswochen. Unser Verf. wurde aber nicht bloss durch 3 Mos. a. a. O., sondern auch dadurch auf diese Sabbathsjahre geleitet, dass man wirklich im makkabäischen Zeitalter nach Sabbathsjahren zählte. Obwohl diese Einrichtung im Gesetze geboten war, so wird sie doch nirgend im A. T. befolgt und erst aus dem ersten Buche der Makkabäer (6, 49. 53.), aus Philo und Josephus ersehen wir, dass man die dahin gehörigen Verordnungen der mosaischen Gesetzgebung als alte Tradition wieder aufnahm. Ideler, Handb. der math. und techn. Chron. I. S. 506. Solche annorum hebdomades (freilich mit dem verdeutlichenden Zusatz annorum) kannten auch die Römer, denn Marcus Varro sagt bei Gellius, N. Att. 3, 10.: se jam undecimam annorum hebdomadam ingressum esse et ad eum diem septuaginta hebdomadas librorum conscripsisse. Vgl. Aristot. Polit. VII, 16. Censorinus de die natali, c. 14., welche sich ähnlicher Formeln bedienen. Gewiss ist die Bemerkung von Bertholdt richtig, dass sich hier, um des Gleichklanges mit שִׁבְעִים willen die ungewöhnlichere Form שָׁבֻעִים statt der Endung שָׁבֻעוֹת finde; doch bedarf die Meinung von Ewald (kr. Gr. S. 319.), das Genus sei hier willkührlich verwechselt, einer Berichtigung. Unfehlbar ist שָׁבוּעַ eigentlich Partic. von שָׁבַע. Da nun bei Eigenschaftswörtern, nach Ewald, S. 308. selbst, seien es adject. oder particip., das Geschlecht schon beständig durch die bestimmte Endung unterschieden ist, so bezeugt das Vorkommen der männlichen Form שָׁבֻעַ (1 Mos. 29, 27.: „die Woche dieser") zugleich das Vorhandenseyn des männl. Geschlechts. Der Verf. durfte also mit gleichem Rechte שָׁבֻעִים (ein gesiebenter Zeitraum), als שָׁבֻעוֹת (eine gesiebente Zeit) schreiben. (Ewald, S. 320.) Dass nun auch c. 10, 2. 3. die Form שָׁבֻעִים beibehalten ward geschah wohl ohne besondere Absicht einzig desshalb, weil sie kurz zuvor an unserer Stelle gewählt war. Ueber die Nachsetzung des Zahlwortes vgl. Gesenius, Lehrg., S. 698. Grade dass hier Jahr-

wochen im Gegensatze zu den Jahren des Jeremias zu verstehen seien, sollte mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden und mit Fug (Ewald, S. 633.) wurde daher die gewöhnliche Stellung verlassen. Aus demselben Grunde wird auch das Verb. נחתך nachgesetzt; dass dieses aber in 3 sing. masc. gen. auf das Nom. plur. folgt, erkläre man mit Hitzig, a. a. O. 145. nach dem Sprachgebrauche, dass das impersonelle Passivum mit dem Object gesetzt werden kann (Ewald, S. 590.). Diese Erklärung ist hier um so angemessener, als im Buche Daniel alle Beschlüsse vom Divan Gottes ausgehend gedacht werden. Ewald, S. 643. 644. findet hier eine Nachlässigkeit des späteren Schriftstellers und Hengstenberg nimmt an, dem Verf. habe ein bestimmtes Nomen, etwa עֵת (als masc. 11, 14.) vorgeschwebt, wozu er Koh. 1, 10. (לעלמים אשר היה מלפנינו) vergleicht. Die Uebersetzung der LXX: *ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σϐ* wird durch den Sprachgebrauch bestätigt; denn auch in גזר, חרץ, חצף, فرض besteht neben der ursprünglichen Bedeutung des Schneidens, Abschneidens auch die des Bestimmens, Beschliessens; im letzteren Sinne findet sich das Wort auch in einem Zusatze des Targ. zu Esth. 4, 15. Die wörtliche Uebertragung geben Vers. Ven. (*τέμνηνται*) und Theodot. (*συνετμήθησαν ἐπὶ*) und mit Recht bemerkt Hengstenberg, S. 413., Theodoret irre, wenn er zum Theodot. hinzufüge: *ἀντὶ τϐ ἐδοκιμάσθησαν καὶ ἐκρίθησαν*, denn *συντέμνειν* ist nicht s. v. a. decernere, decidere. Es wird aber ausdrücklich hervorgehoben, dass der Zeitraum von 70 Jahrwochen scharf bestimmt und abgegränzt sei, damit der Leser desto gewisser werde, die Zeit des Heiles komme wirklich, wenn diese Frist verflossen sei. Die Uebersetzung der Vulg.: abbreviatae sunt, beruht auf der Meinung des Uebersetzers, der Verf. habe durch das Wort andeuten wollen, es müsse nach Mondenjahren gerechnet werden. — על עמך ועל־עיר קדשך. In dem על liegt der Nebenbegriff des Lästigen, denn die 70 Wochen sind eine Zeit des Druckes und des Leidens. Jerusalem wird die Stadt Daniels genannt, weil ja dieser aus Jerusalem stammte und so Volk als Stadt bei Gott im Gebete vertreten hatte. „Heilige Stadt" wird Jerusalem häufig genannt, Jes. 52, 1. Neh. 11, 1. 18. Mt. 27, 53. Das Prädicat deutet aber auf eine Zeit, wo der Tempel stand, denn ohne diesen wird die Stadt nie die heilige genannt. — לכלא הפשע. Es wird nun

angegeben, welche Gnadenwohlthaten Gott dem Volke und seiner Stadt erweisen wolle, wenn die bestimmte Leidensfrist vorüber ist. Er schickt die tröstende Verheissung voraus; theils weil die Weissagung auf die nahe Heilszeit das Hauptmoment dieses Abschnittes ist, theils um über die folgenden drohenden Verheissungen im Voraus zu beruhigen. Da כלא im Pi. nie vorkommt, so fassen nach Vorgang der alten Vss. (LXX. *συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν*, Theodot: *τῦ συντελέσει ἁμαρτίαν*, Aq. *συντ. τὴν ἀθεσίαν*, Pesch. ܠܡܫܠܡܘ ܣܟܠܐ, Vulg.: ut consummetur praevaricatio) Bertholdt, Gesenius, Winer, Rosenmüller, Hitzig und Rösch לְכַלֵּא als Inf. von כלה, nach einer Verwechslung des א und ה, wie auch c. 11, 44 חֵמָא anstatt חֵמָה geschrieben ist, und 39 Codd. Kennik. de Ross. bieten gradezu לְכַלֵּה. Man übersetzt dann: um zu vollenden den Abfall d. h. um (in jener Zeitfrist) das Maass der Sünden vollzumachen. Vgl. zu 8, 19. und 23. Allein unbedenklich wird in diesem Verse nicht die Bestimmung der Jahrwochen selbst angegeben, sondern die Segnungen werden beschrieben, welche ihnen folgen sollen; ferner steht jener Auffassung die folgende richtige Lesart לחתם und das לכפר עון entgegen; auch erscheint כלה hier immer mit ה (vgl. v. 27., 11, 36., 12, 7.). Für unbedenklich richtig halten wir also die Ansicht von Hengstenberg, dass die Punkte nicht dem C'tib, welches vielmehr לִכְלֹא zu punktiren sei, sondern dem K'ri לְכַלֵּא angehören. „Wo nämlich aus dem Contexte oder aus dem Worte selbst die Vokale als nicht zur Texteslesart gehörig erkannt werden konnten, setzten die Masorethen sie derselben ohne weiteres unter. Ein Beispiel ist Ps. 59, 11. Die Texteslesart ist אֱלֹהֵי חַסְדוֹ יְקַדְּמֵנִי; die Masorethen wollten dafür lesen אֱלֹהֵי חַסְדִּי יְקַדְּמֵנִי. Sie gaben nun dem אלהי geradezu die Punkte der Randlesart, weil jeder gleich sah, dass diese, wegen des folgenden חַסְדוֹ, zur Texteslesart nicht passten. Zu dieser letzteren Classe gehört nun auch unser Fall. Das Verbum כלא kommt in Piel nie vor; es reichte also hin, dem Worte die Vocale des Piel zu geben, um bemerklich zu machen, dass neben der gewöhnlichen durch die Form selbst hinreichend bezeichneten Lesart eine andere bestand, welche die Form der Ableitung von כלא = כלה gemäss punctirte."

Hengstenberg. In כָּלָא vereinigen sich aber die Bedeutungen des Einschliessens, wie bei Jerem. 32, 2. und Ps. 88, 9. (הַנָּבִיא הָיָה כָלוּא) und des Währens, Hinderns; vgl. κλείω, wovon κλεὶς Schlüssel und κωλύω. Die erstere Bedeutung ist hier wegen des folgenden: versiegeln und bedecken vorzuziehn, denn richtig bemerkt Hengstenberg, dass das Einsiegeln eine Verschliessung voraussetzt. Falsch also Ch. B. Michaelis, Dereser, Scholl: ad coercendum od. ad cohibendum delictum. Den Abfall (die Sünde) verschliessen (so dass sie nicht mehr gesehen werden kann, nicht mehr vorhanden ist) ist aber s. v. a.: den Abfall vergeben und diese bildliche Bezeichnung wird hinlänglich gerechtfertigt durch den analogen Gebrauch der Wörter כָּסָה und כִּפֵּר. Nachdem das widerspenstige Volk in den 70 Leidenswochen die Schuld abgebüsst hat, wird diese gleichsam von Gott eingeschlossen und dann versiegelt und verhüllt, dass sie nicht mehr wahrgenommen werden kann. Für diess C'tib spricht nun insbesondere, dass die Texteslesart, wie fast immer, so auch besonders im Daniel den Vorzug verdient, und zudem der Parallelismus. In den drei ersten Gliedern wird nun die Sündenvergebung verheissen:

לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע
וְלַחְתֹּם חָזוֹן וְנָבִיא
וּלְכַפֵּר עָוֺן

in den drei folgenden Gliedern wird dann die unmittelbare Folge der Sündenvergebung verkündigt. — Wie die Sündenvergebung für das ganze Volk vor der messianischen Zeit, die nach dem Ablauf der 70 Jahrwochen erwartet wird, alle Propheten verkündigten, (5 Mos. 32, 43. Jes. 43, 25. Jer. 31, 34. 50, 20. Ezech. 33, 16. 36, 25. 37, 25. Zach. 3, 9. 13, 1.), so wird sie auch hier verheissen nach dem Ende der 70 Jahrwochen, zwar nicht für die Abtrünnigen, die einen Bund schliessen werden mit den Heiden (v. 27.), sondern für die treuen Anhänger Jehovas. Gott selbst wird nämlich die Sündhaftigkeit und die Sünden des Volkes durch seine Strafgerichte hinwegschaffen, c. 8, 19. Jes. 4, 4. Ez. 5, 8.; gelangt es dadurch zur Reue, so ist die Strafe gelinder; was von der Sünde sie nicht sühnt (denn ein bestimmtes Maass der Sündenstrafe ist ihm bestimmt, c. 8, 23.), hebt Jehova aus Erbarmen und Gnade auf, vgl. v. 9.; und es folgen dann glücklichere Zeiten. Hatte der Prophet also in dem vor-

angegangenen Gebete um Vergebung der Schuld aus reinem Erbarmen Gottes gefleht, so wird sie ihm hier zugesagt und um ihm diese Heilsverkündigung zu überbringen, beeilte sich der Engel auch in der Art, wie diess v. 21. beschrieben. — וְלַחְתֹּם חַטָּאוֹת die Sünden versiegeln ist s. v. a. sie ganz aus dem Gesichte schaffen, sie der Vergessenheit übergeben, ganz beseitigen. Der Ausdruck ist von der Sitte entnommen, Sachen, die man bei Seite legt und verbirgt, zu versiegeln. So heisst es Hi. 9, 7.: Gott versiegle die Sterne, nämlich, damit sie nicht mehr scheinen; 37, 7.: er versiegle jedes Menschen Hand, d. h. er lähme sie, hindere, dieselbe zu gebrauchen. Die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur wird sich also auf keine Weise mehr äussern. Wie hier חתם auf כלא, einschliessen, folgt, so c. 12, 4. dem סתם und Deut. 32, 34. dem כמס Durch alles dieses erhält unsere Lesart keine geringe Bestätigung. Aa., wie noch Rosenmüller erklären versiegeln durch beendigen, vollenden, (das Maass der Sünden) in welcher Bedeutung das arab. ختم häufig gebraucht wird, von dem aufgedrückten Siegel zu Ende der Briefe; allein das Vorangegangene und Folgende spricht für die nach Hävernick und Hengstenberg aufgenommene Erklärung. Den bildlichen Ausdruck behält Theodot. hier und im Folgenden bei: *καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας*. Die Randeslesart (in 55 Codd.) וּלְהָתֵם um voll zu machen die Sünden, nämlich, das Maass derselben, wird wieder von Hitzig (a. a. O. S. 145.) und Rösch (a. a. O. S. 291.) vorgezogen und ersterer bemerkt: „schon dass וְלַחְתֹּם nachfolge, mache das C'tib verdächtig.“ Allein diese Wiederholung desselben Wortes darf nicht auffallen; so kehren auch חרץ und שׁמם von v. 24. an dreimal wieder; zudem ist das K'ri wohl aus 8, 23. hereingekommen, wozu noch kommt, dass man durch die Erklärung des vorangehenden כלא durch כלה zu dieser Lesart verleitet werden konnte. Die alten Vss. geben gleichfalls keine Bürgschaft dafür. Zwar übersetzen die LXX: *καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι*, Aq.: *καὶ τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν*, Vers. Ven. *καὶ ὡς τελεσθεῖεν ἁμαρτίαι*, Syr.: ܠܡܫܠܡܘ ܣܟܠܘܬܐ, Vulg.: ut consummetur praevaricatio, allein, dass sie nur den bildlichen Ausdruck ולחתם auflösen, ist um so wahrscheinlicher, da sie auch bei dem folgenden unbezweifelten ולחתם auf ähn-

liche Weise verfahren. — Statt חַטֹּאות viele Codd. חַטָּאת um das Wort dem פֶּשַׁע und עָוֹן conform zu machen. „Neben חַטָּאות steht aber auch sonst פֶּשַׁע, Mich. 1, 5., was sich daraus erklärt, dass פֶּשַׁע Abfall, Empörung, an und für sich mehr collectivischer Name ist, während das חַטָּאת mehr die einzelne Aeusserung der Sünde bezeichnet.“ Hengstenb. — וּלְכַפֵּר עָוֹן die Schuld bedecken, gleichsam mit der Hülle der Barmherzigkeit, so dass das Auge des zürnenden Richters sie nicht finden kann, d. h. sie vergeben. Die bildliche Grundbedeutung des Verbi כִּפֶּר, deren Berücksichtigung, auch wenn es von der Sündenvergebung gebraucht wird, schon aus der gewöhnlichen Construction mit עַל und mit בְּעַד hervorgeht, ist, wie Hengstenberg richtig bemerkt, auch hier beizubehalten, wegen der deutlichen Beziehung der bildlichen Darstellung in diesem Gliede auf die in den beiden vorigen. — „Mehrere Ausleger,“ bemerkt derselbe „finden in den Ausdrücken von der Sündenvergebung in den drei Gliedern eine Steigerung [auch Hävernick, S. 361.]; aber weit richtiger nimmt man mit Geier („tot hic accumulantur vocabula, ut tota peccatorum humani generis colluvies eo melius comprehenderetur“) einen blossen συναθροισμὸς an. Eine Steigerung würde erfordern, dass die stärkste Bezeichnung der Sünde zuletzt stände. Diese ist aber, wenn überhaupt, wie es bei einer Steigerung der Fall seyn würde, die Bedeutung der Wörter genau beachtet wird, grade das zuerst stehende פֶּשַׁע. Es bezeichnet die Sünde nach ihrem schlimmsten Character als Abfall von Gott und Empörung gegen ihn, und wird z. B. Hi. 34, 37.: „er fügt hinzu עַל חַטָּאתוֹ פֶּשַׁע, zur Sünde Frevel,“ dem חַטָּאת, wie das Schwere dem Leichteren entgegengesetzt. Die Ankündigung der Sündenvergebung differirt also in dieser Beziehung von dem Sündenbekenntniss in v. 5., wo wirklich eine Steigerung stattfindet. Das dem hier zuerst stehenden פֶּשַׁע ganz genau entsprechende מָרַדְנוּ folgt dort erst nach dem חָטָאנוּ וְעָוִינוּ. Auch ein Fortschreiten a majori ad minus kann hier nicht angenommen werden, weil sonst das חַטָּאות, als die Sünde nach der leichtesten Betrachtungsweise, als ein Ausgleiten, bezeichnend, statt der zweiten, die dritte Stelle annehmen müsste. —“

In der zweiten, dreigliedrigen Hälfte dieses Verses wird nun als Folge der Sündenvergebung ein dreifaches positives Gut genannt, womit der Herr sein Volk nach Ablauf der 70 Wochen begnadigen werde. Die ewige Gerechtigkeit (צדק) will Gott herbeiführen oder verleihen, sie ist also eine Gabe von ihm, Jes. 46, 13. Die Gerechtigkeit ist aber eine innerliche, im Gemüthe, die Gerechtigkeit des Herzens, welche der Messias bringen soll, Jer. 33, 15. und welche in der messianischen Zeit als Folge der Sündenvergebung erwartet wird, Mal. 3, 20. Wir müssen damit übereinstimmen, dass צדקה nicht das Gerechtfertigtseyn durch das Glück, das äussere Heil und Wohlergehn, bedeuten könne; die Stellen bei Jesaias, wo צדקה, צדק und תשועה scheinbar im Parallelismus zu einander stehen (41, 10. 45, 8. 46, 13. 51, 5. 6. 56, 1. 63, 1., vgl. 62, 1.) sind daraus zu erklären, dass die Sündenvergebung im hebräischen Sprachgebrauche niemals allein innere Erfolge anzeigt, sondern vornämlich auch auf das Aeussere des Lebens bezogen wird. Diese Gerechtigkeit wird aber eine ewige genannt, weil sie den Frommen aufbehalten ist im messianischen Reiche, welches ewig und unvergänglich ist, 2, 44. 7, 18. 27. Von der Ewigkeit dieser Gerechtigkeit der messianischen Zeit heisst es Jes. 51, 6.: „Hebet zum Himmel eure Augen, und schaut auf die Erde unten! denn die Himmel werden wie Rauch verqualmen, und die Erde wird altern, wie ein Kleid, und ihre Bewohner werden wie Mücken sterben! mein Heil aber bestehet ewig, und meine Gerechtigkeit bricht nie.“ Andere verstehen hier alte Gerechtigkeit f. das Glück der Vorzeit; so Rösch, S. 292., dagegen genügend Hengstenberg, a. a. O. S. 429. f. — לחתם חזון ונביא. Hengstenberg, a. a. O. S. 436. behauptet, das Hebräische kenne keinen anderen Gebrauch des חתם als den von der Sitte hergenommenen, Sachen die man bei Seite legt und verbirgt zu versiegeln; die Weissagungen seien versiegelt, bedeute s. v. a. sie seien abrogirt. Allein dass die Propheten abrogirt werden sollen ist ein dem A. T. durchaus fremdartiger Gedanke; auch muss, wie in dem ersten Satze, so in diesem zweiten das eine Glied dem Gedanken des andern entsprechen, und diess geschieht nur, wenn wir חתם mit den meisten Auslegern für bekräftigen, bestätigen nehmen. Die ewige Gerechtigkeit wird den Frommen geschafft und so werden die frohen Weissagungen der Propheten bestä-

tigt und erfüllt (Jer. 33, 14. 25, 13, 29, 10.), deren Ausgang die Seher bei dem Anbruch des Messiasreiches verkündigt hatten. חתם versiegeln hat aber die Bedeutung bestätigen, weil zur Bestätigung des Inhaltes der Schriften ein Siegel untergedrückt wurde. 1 Kön. 21, 8. Jer. 32, 10, 11. 44. Esth. 3, 12. 8, 8. Zwar findet sich diese Bedeutung weiter nicht im Hebr. und Chald., wohl aber in Syr. (ܚܬܡ, Ephr. Syr., III. p. 149. F.) und im griech. σφραγίζειν. Hengstenberg wendet gegen diese Auffassung noch ein, dass alsdann in einem und demselben Verse das חתם in verschiedener Bedeutung vorkomme; allein ein gleicher Fall fand sich auch c. 8, 24. — חזון ist hier keine einzelne Weissagung, wie Obad. 1., sondern es ist Abstractum, wie דבר, 1 Sam. 3, 17. für Offenbarung, Weissagung, was einer schaut oder weissagt, Jes. 1, 1. Jer. 14, 14., und steht, da das Wort keinen Plural hat, für דברים Am. 1, 1. Offenbarung und Seher besiegeln ist s. v. a. Weissagungen und also die Propheten selbst als wahrhaft von Gott gesandte Männer bestätigen. Es ist eben so unpassend hier eine Hendiadys („das prophetische Gesicht") anzunehmen, als נביא durch נבואה zu erklären. Die Worte müssen aber, dem ganz allgemeinen und messianischen Character dieser Stelle gemäss, auch in ihrer Allgemeinheit gefasst werden; die Weissagungen von einer Zeit des Heiles bei allen Propheten sollen bekräftigt und bestätigt werden, nicht, wie Bertholdt, Rosenmüller und Aa. erklären, die des Jeremias c. 25. 29., von welcher v. 2. die Rede war, allein. Diese Beziehung wäre hier zu beschränkt, wenn auch der Artikel bei der unbestimmten Ausdrucksweise fehlen dürfte. Vgl. zu 8, 12. (S. 381.), wo צבא ohne Artikel, trotz v. 10. — ולמשח קדש קדשים. Man versteht קדש קדשים gewöhnlich von dem Allerheiligsten des Tempels und das Salben nimmt man als uneigentlichen Ausdruck für Einweihen; so sollen die Worte denn nach Bertholdt und Rösch (S. 293.) auf die Tempelweihe unter Judas Makkabäus (1 Macc. 4, 41. ff. 2 Macc. 10, 1. ff.) bezogen werden. Allein der Prophet stellt sich hier ja schon in die Zeit über den Tod des Antiochus hinaus und redet von der messianischen Zeit; auch kann hier, wo nur von geistigen Gnadengaben die Rede ist, nicht die äussere Einweihung des Tempels verstanden werden; endlich aber bedeutet קדש קדשים, ein Allerheiligstes, niemals das Allerheiligste des Tempels,

dieses wird vielmehr überall im Gegensatze zu dem Heiligen, durch den Artikel bestimmt: קדש הקדשים das Allerheiligste genannt; 2 Mos. 26, 33. 41, 4. 1 Kön. 6, 16. 2 Chr. 3, 8.; selbst 1 Chron. 23, 3., denn dort sind die Worte להקדישו קדש קדשים zu erklären: um ihn zu heiligen zu einem Hochheiligen d. i. dass er geheiligt werde als hochheilig; dagegen kann קדש קדשים von allem im und am Tempel selbst vom Tempelberge, insofern er bloss für den Tempel bestimmt seyn soll (Ez. 43, 12.), und vom ganzen Tempel (Ez. 45, 3.) gesagt seyn, nie aber vom Allerheiligsten als Ort der Lade. — Schon die jüdischen Ausleger (vgl. die Stellen bei Raimund Martini, ed. Carpz., p. 285.), so Abenesra und Abarbanel, erklärten die Worte vom Messias und erläuterten למשיח ק׳ ק׳; der Syrer setzte diese Erklärung sogar in den Text: ܘܠܡܫܝܚܐ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫܝܢ „bis auf den Messias den Allerheiligsten;“ Vulg.: et ungatur sanctus sanctorum (sc. Jesus Christus); auch die LXX. welche übersetzen: *καὶ εὐφράναι ἅγιον ἁγίων* und Theodot.: *καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων* verstanden קדש קדשים, wie die KVV., z. B. Theodoret, wohl als Concretum, denn für das Allerheiligste des Tempels pflegen sie *ἅγιον τῶν ἁγίων*, oder *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, oder *τὸ ἅγιον τοῦ ἁγίου* zu setzen und für die Erklärung als Masc. spricht auch das *εὐφράναι* der LXX, welche Uebersetzung wohl, wie Hengstenberg vermuthet, durch Ps. 45, 8., nach messianischer Erklärung, veranlasst ist, wo von einer Salbung des Königes mit Freudenöl die Rede ist, und nicht durch eine Lesart שמח. Dieser persönlichen Auslegung hängt noch Scholl a. a. O. an; ק׳ קדש bezieht man auf Christus, insofern derselbe im N. T. *ὁ ἅγιος* genannt wird, Apostelg. 3, 14. 4, 30. Apoc. 3, 7. 1 Joh. 2, 20. Hebr. 7, 26.; unter der Salbung versteht man die Ausrüstung Christi mit dem heiligen Geiste und mit Wunderkraft. Apostelg. 10, 38. vgl. Jes. 61, 1. Luc. 4, 18. Allein diese Erklärung ist schon desshalb unstatthaft, weil ק׳ ק׳ niemals von Personen gebraucht wird. Aa., wie Ch. B. Michaelis und Hävernick (p. 365.) nehmen daher das Abstractum im concreten Sinne und berufen sich auf Jes. 8, 14. Ez. 11, 16., wo Jehova sich מִקְדָּשׁ nennt, und auf die Stelle des N. T., wo Christus *τὸ ἅγιον* heisst (Luc. 1, 35.) und er selbst mit einem Tempel (*ναός*) sich vergleicht; in משח sei dann einerseits eine Bezie-

hung auf den Tempel genommen, andrerseits liege darin eine Beziehung auf den Messias, der v. 26. ausdrücklich genannt werde. Hengstenberg verstehet darunter den neuen Tempel des Herrn, die Kirche des N. B., welche ein Allerheiligstes genannt werde im Gegensatz gegen den früheren Tempel, bei dem nur einem einzelnen abgesonderten Theile dieser Name zukam. Wir können über diese Erklärungen, in welchen eine directe Beziehung auf Christus, oder die Kirche des N. B. angenommen wird, hinweggehn, da sie später noch im Besonderen gewürdigt werden sollen. Indem wir uns zur richtigen Erklärung der Worte wenden, bemerken wir zuförderst, dass sich der Ausdruck vom Salben des Heiligthumes auf die Salbungsweihe bezieht, welche 2 Mos. 30, 22—29.; 40, 1—16. von der Stiftshütte, der Bundeslade, dem Brandopferaltar und den übrigen heiligen Geräthen erzählt wird; dadurch wurden sie eben zu einem Allerheiligsten Gottes geweiht (30, 29.). Uebrigens war schwerlich jede Tempelweihe mit einer wirklichen Salbung verbunden, wie diess Bertholdt behauptet; bei der Weihe des Salomonischen Tempels, 1 Kön. 8. 2 Chr. 5—7., und des zweiten Tempels, Esr. 6., ist davon gar nicht die Rede; sie unterblieb damals auch um so eher, da das heilige Salböl nicht mehr vorhanden war. Das Salben mit Oel ist nun aber Symbol der Mittheilung des Geistes Gottes; daher werden Josua und Serubabel bei Sacharj. 4, 14. die mit Oel gesalbten Vorsteher genannt, weil auf ihnen der Geist Gottes ruht; vgl. 1 Sam. 10, 1. ff. 16, 13. 14. Mc. 6, 13. Jac. 5, 14. und in diesem Sinne wird salben auch in tropischer Rede gebraucht, Jes. 61, 1. Ps. 45, 8. und oft im N. T. Unter קֹדֶשׁ קָדָשִׁים ein Allerheiligstes ist aber der ganze Tempel selbst gemeint, nach Ez. 45, 3., wo der zweite grössere und prachtvollere Tempel also genannt wird, weil er dem früheren Allerheiligsten in seinem ganzen Umfange an Pracht und Würde gleichen soll. Wenn es nun heisst: Gott werde ein Allerheiligstes salben, so bedeutet diess s. v. a.: Gott werde den Tempel, der durch Frevel der Heiden entheiligt war, v. 17., weihen durch seinen Geist: dieser werde, zu Folge der Sündenvergebung, fortan und immerdar auf dem Tempel und somit auch auf der Gemeinde ruhen, die in ihm betet. Gewähr für diese Erklärung leistet Sacharj. 3, 9., wo es heisst: wenn Jehova's Geist wieder in dem neuen Tempel wohnen werde, so weiche die Schuld des Landes und das heilige Land werde gereinigt werden; welche Vorstellung dann c. 5. in zwei Visionen versinnbildlicht wird.

sen und verstehen: vom Ausgange des Ausspruches,
Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen, bis auf
einen Gesalbten, einen Fürsten, sind 7 Wochen; und
62 Wochen — [so] wird wieder hergestellt und gebauet
[die] Strasse; und [zwar] ist es bestimmt, aber im
26. Druck der Zeiten *z)*. Und nach den 62 Wochen wird

z) Das v. 24. angegebene Zeitmaass der 70 Jahrwochen, welche erst überstanden seyn muss, ehe der Herr seinem Volke das angedeutete Heil schafft, wird nun näher bestimmt und in 2 Epochen eingetheilt. Damit der Seher die richtigen Anfangs- und Endpunkte derselben finde und auf das Mysteriöse der Weissagung aufmerksam gemacht werde, wünscht ihm der Engel Einsicht an. Die Worte ותדע ותשכל will Hengstenberg, Beitr. S. 261., Christol. a. a. O. S. 451. in der gewöhnlichern Bedeutung des Fut. fassen, was der Grammatik zuwider ist, da 2 mal. apoc. niemals ohne den Begriff des Opt. stehen kann. Hitzig, Begriff der Kritik, S. 103. Vgl. übrigens Mt. 24, 15.: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω. — Der Anfangstermin der ersten Epoche ist gegeben in den Worten: מן מצא דבר להשיב ולבנות ירושלם von dem Ausgange des Wortes an d. h. von dem Zeitpunkte an, da die Weissagung in Kraft tritt und von ihm an abläuft. Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass unter דבר dasselbe gemeint sei, was v. 2., nämlich die Weissagung des Jeremia, denn über diese will der Seher ja Aufschluss erhalten und ihr Verständniss will Gabriel ihm eröffnen (השכיל בינה v. 22.). Wie man den Zusammenhang zerreissen würde, wenn man mit anderen Auslegern, welche unsere Weissagung auf die christliche Epoche beziehen, hier an den Erlass eines Ediktes (etwa des Ataxerxes Longimanus oder Cyrus) denken, oder mit Hengstenberg erklären wollte: Ausgehen des Beschlusses von Gott (worüber weiter unten), das liegt auf der Hand! Es wird hier derselbe Zeitpunkt gesetzt wie v, 2.; der Verf. spricht hier aber nicht von 70 Wochen, während welcher Jerusalem wüste liegen, sondern von 70 Wochen, an deren Ende es wieder erbaut werden solle. Es ist dasselbe דבר, nur anders gewendet, und auf die Weise wie hier, empfängt Jeremias das Orakel 30, 18. vgl. 31, 38., als Jerusalem bereits zerstört war; es liegt also kein Widerspruch mit v. 2. darin; der terminus a quo bleibt in beiden

Fällen das Jahr der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar 588 v. Chr. dass kein Artikel auf דבר v. 2. zurückweiset, ist nach dem zu חזון v. 21. Bemerkten kein Grund gegen unsere Auffassung. Daniel fasst die Weissagung des Jeremias in höherem Sinne; ihm schwebte der Bau des neuen Jerusalems, das mit dem Anbruche des Messiasreiches erstehen soll, etwa also vor, wie Sacharjah c. 2, 5—9. es uns schildert. Es wird aber aufgerichtet werden, wenn die v. 24. verheissenen Gnadenerweisungen Gottes in Kraft treten. — Das ל in להשיב וגו׳ zeigt das Object oder den Inhalt des Ausspruches an. Dass להשיב im adverbiellen Sinne zu לבנות von Bertholdt (nach der Vulg.: ut iterum aedificetur Jerusalem) gezogen wird, ist gegen den Sprachgebrauch, da das Hiph. von שוב nie so vorkommt. Zurückführen Jerusalem kann aber nur heissen: es in seinen frühern Zustand zurückführen, es zurückversetzen, es wiederherstellen wie es war. Ez. 16, 55., vgl. Ez. 35, 9. K'ri. 1 Sam. 7, 14. בנה ist hier weder bauen schlechthin, noch auch befestigen, sondern wiedererbauen, nämlich auf den alten Fundamenten und Trümmern, indem man auch Mauern und Thore unstreitig so viel als möglich nach dem alten Plane aufführte. Vgl. Jer. c. 30, 18. 31, 38. לבנות ירשלם wäre also vollstandig: לבנות חרבות ירושלם, vgl. Jes. 58, 12. Ez. 36, 10. 33. — In dieser ersten Epoche von 62 Wochen zeichnet er nun eine kleinere von 7 Wochen besonders aus, sie geht von dem angegebenen terminus a quo (588) bis auf das erste Jahr des Cyrus 538, es sind also bis dahin 7 Wochen = 50 Jahren. Die Gründe, warum er diesen Zwischentermin setzt, sind zu v. 24. entwickelt worden. Die Worte עד משיח נגיד werden von Bertholdt, Rosenm., Hitzig, Rösch und Aa. falsch übersetzt: bis zu einem gesalbten Fürsten; das Adj. kann nur dann dem Nomen voranstehn, wenn es Prädikat ist (2 Sam. 3, 39. vgl. Ps. 18, 4.); selbst רבים macht Jer. 16, 16. Ps. 89, 51. keine Ausnahme (wie Ewald, S. 627. will), denn an der ersten Stelle ist zu übersetzen: „und hernachmals will ich (andere) Viele, Jäger, senden," mit Beziehung auf das Vorangehende: „siehe, ich sende viele Fischer, spricht Jehova, und sie fischen sie." Auch in der Psalmenstelle ist עמים eine erklärende Apposition. So ist משיח also vielmehr Nomen und נגיד folgt in Apposition: „bis zu einem Gesalbten, einem Fürsten;" der Verfasser wählte diesen unbestimmten Ausdruck, weil er den König

Cyrus nicht namhaft machen konnte, ohne dem Orakel das Dunkle und Mysteriöse zu nehmen. Diese doppelte Bezeichnung des Königes ist nicht ohne besonderen Grund. Das Wort משיח (s. משיח יהוה, Ps. 2, 2. 1 Sam. 24, 7, 11.), als umschreibender Name des mit der Königswürde Bekleideten wurde gewählt, weil hier Cyrus gemeint ist, dieser aber Jes. 45, 1. ein Gesalbter Jehova's genannt wird; da nun משיח auch von einem Priester gesagt seyn kann (3 Mos. 4, 3. 5. 16.), so bedurfte es der näheren Bestimmung, dass ein gesalbter König verstanden werden müsse; diese erfolgt in dem zugesetzten נגיד welches Wort für מלך häufig vorkommt, so c. 11, 22. vom Ptolemäus Philometor, wie an andern Orten von David, Salomo, Hiskia. Dass hier kein anderer König gemeint seyn kann als eben Cyrus, dafür bürgt die Stelle Jes. 45, 1. f. und die zusammenstimmende Chronologie. — In שבועים שנה weichen einige Codd. ab, doch beruhen ihre Lesarten nur auf Conjecturen, welche Bertholdt z. u. St. genügend zurückgewiesen und ihren Ursprung aufgedeckt hat. — ושבועים ששים ושנים שנה. Vor שבועים muss man wiederholen מן מצא דבר להשיב ולבנות ירושלם, denn von demselben terminus a quo wird bis auf 62 Wochen herabgerechnet. In dieser Epoche verschweigt er den Endtermin und nennt nur das merkwürdigste Ereigniss welches diesen Zeitraum bezeichnet, den vollendeten Wiederaufbau des zerstörten Jerusalems. Die äussere Erfüllung des Wortes, dass Jerusalem wiederhergestellt und gebaut werden solle, wird also bei Cyrus beginnen und im weiteren Verlaufe dieser Epoche vollendet seyn. Der Prophet Jeremias wäre also auch dann gerechtfertigt, wenn die geweissagte Zahl 70 im gemeinen und wörtlichen Sinne verstanden würde. Welchen Endtermin, den er hier, um das Dunkle und Mysteriöse der Berechnung zu erhöhen, nicht genauer bezeichnet, haben nun aber diese 62 Wochen? Um diese Frage zu lösen, wenden wir uns zu v. 26. Der dort genannte נגיד kann kein anderer, als Antiochus Epiphanes seyn, wie diess schon vorläufig zu v. 24. erwiesen worden; die Beschreibung geht dort aber schon bis auf das Ende, עד קץ, welches von dem Ende des Strafgerichts, das mit dem Tode des Antiochus zusammenfallend gedacht wird, verstanden werden muss, also sind dort die 70 Hebdomaden schon voll. Da nun noch 8 Wochen = 56 Jahre zu berechnen sind, so gelangen wir, wenn wir von dem Tode

des Antiochus Ep. im J. 164 v. Chr. aufwärts rechnen, ins Jahr 220, also beinahe zu dem Regierungsanfang Antiochus III., des Grossen, welcher 224 v. Chr. zum Thron gelangte. Hier schloss der Verf. die erste Epoche, weil seit seiner Zeit Palästina unter syrischer Oberherrschaft blieb und er auf diese Weise die für die Juden so bedeutende Epoche unter den Seleuciden alleinstellen konnte. Dass aber bis auf Antiochus den Grossen gerechnet sey, wird dadurch unumstösslich gewiss, dass der Gesalbte, welcher ausgerottet wird (משיח יכרת) kein anderer seyn kann, als der wirklich auf ihn folgende Seleucus IV. Philopator, und der נגיד, welcher ihm folgt, Antiochus Epiphanes ist, welcher auch c. 11, 21. vgl. v. 20. als unmittelbarer Nachfolger des Seleucus Philopator genannt wird. Darin, dass er diese letzte Epoche, auf welche es ihm vorzüglich ankam, abgränzen und allein stellen wollte und nicht mehr als 8 Wochen für dieselbe gebrauchen konnte, da ihre Dauer den Zeitgenossen allzubekannt war, liegt nun der Grund, warum er der ersten Epoche ein grösseres Zeitmaass gab, als ihr eigentlich gebührte; da, vom J. 220 v. Chr. bis zum terminus a quo, 588 v. Chr., aufwärts gerechnet, noch keine volle 62 Wochen oder 434 Jahre verflossen sind, sondern noch ein Rest bleibt von 66 Jahren oder 9 Wochen, 3 Jahre. Da einerseits der terminus a quo der 70 Wochen, das Jahr der Zerstörung Jerusalems, und ihr terminus ad quem, der Tod des Antiochus Epiphanes für uns fest steht, andrerseits aber der terminus ad quem der ersten Epoche von 62 Wochen sicher bei Antiochus dem Grossen anzusetzen ist, so sind wir genöthigt und auch hinlänglich berechtigt zu der Behauptung, dass der Verf. jenen Ueberschuss von Jahren nicht ängstlich berücksichtigt, und, weil er einmal an die Zahl 70 gebunden war, diese Inconvenienz auf sich habe beruhen lassen. Gradezu Unkenntniss der Chronologie, wie Hitzig, a. a. O. S. 153. meint, weil „die Hebräer von der ganzen persischen Zeit keine Zeitrechnung und keine zusammenhängende Geschichte hatten," war wohl nicht der Grund; dagegen spricht schon der Umstand, dass er die Zeit von Zerstörung Jerusalems bis auf Cyrus richtig berechnet; kannte er aber dessen erstes Jahr für die Juden so genau und das Jahr, in welchen er den Endtermin der 70 Wochen setzt, das Todesjahr des Antiochus Ep., so konnte er über den wirklichen Betrag der Jahre ja nicht im Zweifel seyn. — Dass man von der Zahl שבועים ששים ושנים die

vorangegangenen שבעים שבעה trennen und nicht mit ihr zusammenrechnen könne, so dass 69 Wochen herauskämen, wie diejenigen auslegen wollen, welche den Fürsten, den Gesalbten für Jesus Christus halten und ihn mit dem משיח v. 26. identificiren (Scholl, Hävernick, Hengstenberg), sahen schon richtig die Masorethen ein, welche beide Zahlbestimmungen durch das Athnach trennten. Dass eine Epoche von 62 Wochen für sich allein zu berechnen sei, geht deutlich aus der Wiederholung und dem Artikel in den Worten ואחרי השבעים וגו hervor, denn im anderen Falle müsste es heissen: nach den 69 Wochen; auch daraus, dass die Worte תשוב וגו ohne alle Verbindung mit dem Vorhergehenden stehen würden, auf welcher Beobachtung auch die, freilich willkührliche, Setzung der Copula vor תשוב in den Vss., ausser dem Syrer und Vers. Ven. beruht. Seltsam ist die Entschuldigung Hävernicks: „der Kürze wegen wiederhole der Schriftsteller nur die letzte Zeitangabe.“ Es wäre doch ein wunderliches Verfahren gewesen, zuerst die Zeit auf 69 Wochen zu bestimmen und sich dann willkührlich nur auf 62 zu beziehen; denn, könnten wir auch zugeben, der Verfasser habe diesen Zeitraum nach prophetischer Weise (7, 25. 12, 7.) in 7 + 62 zerlegt, so würden diese Jahrwochen doch immer einen abgeschlossenen und zusammenhängenden Zeitraum bilden müssen, und um die spätere Beschränkung auf 62 Wochen glaubwürdig finden zu können, wäre uns zuförderst Aufklärung über den Grund der Weglassung jener 7 Wochen zu geben. Sehr zuversichtlich tritt auch hier Herr Hengstenberg wieder auf; allein obwohl er sich vermisst, „dass es in Zukunft nicht möglich seyn werde, einen Grund gegen die von ihm gegebene Erklärung beizubringen“ (S. 464.), so wollen wir uns doch nicht abschrecken lassen, dieselbe ein wenig zu beleuchten. Hengstenberg behauptet (S. 454. 463. f.), in den Worten v. 24.: מן מצא וגו sei ein doppelter terminus ad quem, zu dessen Bezeichnung sowohl das ל in להשיב וגו, als auch das עד in עד משיח נגיד diene; der erste terminus ad quem (die Wiederherstellung Jerusalems unter Ataxerxes Longimanus, welche einen blossen Durchgangspunkt bilde), diene zugleich zum terminus a quo für den zweiten: von dem Ausgange des Wortes (Jerusalem wiederherzustellen) bis zur Wiederherstellung Jerusalems, (und von da) bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten (Jesus Christus). Alsdann würde von

den beiden Zeitbestimmungen die erste den Umfang der ersten Zeitperiode, von dem Befehle zur Wiederherstellung Jerusalems bis zur vollendeten Ausführung desselben, die zweite den Umfang der zweiten, von der vollendeten Widerherstellung bis auf den Gesalbten bezeichnen. — Wir wollen davon absehen, wie gewaltsam und unnatürlich diese ganze Erklärung überhaupt sei, auch uns fügen, wenn dem Einwande, warum denn bei der Zweitheiligkeit dieses Zeitraumes zur Bezeichnung des ersten Termines statt ל (in להשׁיב) nicht vielmehr עד gesetzt sei, durch die künstliche und gezwungene Bemerkung begegnet wird: die Periode von 7 Wochen bilde einen blossen Durchgangspunkt und darum sei eine Präposition nöthig geworden, welche wie ל nur im allgemeinen die Richtung wohin ausdrücken: allein es sprechen noch folgende Gründe gegen jene Hypothese: 1) Wer berechtigt uns, die Worte תשׁוב ונג׳ alsdann als Merkmal der ersten 7 Wochen auf diese zurückzubeziehen, da sie doch grade erst auf die 62 folgen und kein Unbefangener sie anders als in Beziehung auf diese gesetzt sich denken kann? Diese Worte fordern, der ganzen Verbindung (ohne Copula) mit dem Vorigen gemäss, entweder, dass ungetheilte 69 Wochen voraufgegangen seien, was aber nach Hengstenberg nicht der Fall ist und auch nicht seyn kann, oder, dass mit ושׁבעים שׁשּׁים ושׁבים eine besondere Epoche bezeichnet sei. 2) Es wird bei jener Erklärung das מצא דבר durch Ergehn eines Beschlusses von Gott, welches in Folge der Erhörung des Gebetes Nehemias um die Wiederherstellung der Stadt c. 1. ausgegangen sei, gedeutet. Da aber die Erklärung: vom Ausgange eines Wortes (Orakels) ausser allen Zweifel gesetzt seyn muss, so müssen auch die Worte להשׁיב ונג׳ den Inhalt dieses דבר ausmachen und das ל kann nicht den terminus ad quem bezeichnen. — Die Worte ושׁבועים שׁ׳ שׁ׳ übersetzt man gewöhnlich: während 62 Wochen, allein unrichtig, da der Wiederaufbau Jerusalems nicht während dieser ganzen Zeit dauerte, und von einer Vollendung des Stadtbaues unter Seleukus IV., 55 Wochen nach Cyrus, kann mit Rösch (S. 288.) nicht die Rede seyn. Eben so wenig hat die Annahme Grund, der Zeitpunkt, innerhalb dessen sich etwas zutrage, könne im Acc. ohne Präp. stehn und man dürfe gradezu übersetzen: in 62 Wochen. Wenn die Handlung in einen bestimmten Grund eines grösseren Zeitraumes fällt, so muss ב in gesetzt werden;

selbst dann ist diese Regel ohne alle Ausnahme wie Hengstenberg (465. f.) gegen Ewald, S. 598. gut erwiesen hat, wenn der Redende den bestimmten Punkt in einem grösseren Zeitraume nicht angiebt. Es hindert aber nichts die Auffassung der Worte als Nomin. absol., da es nicht nöthig ist, dass in diesem Falle das Nomen im Fortgange im Suff. mit der Präposition wiederholt werde (also hier תשוב בהם). Zu den bei Ewald, S. 636. 4. für diesen Sprachgebrauch beigebrachten Beweisstellen vgl. noch Ps. 18, 41. ואיבי נתתה לי ערף f. ערפם. Jes. 33, 24. נשוא עון f. עונם. Wir erklären also: „und was 62 Wochen (die von dem Ausgange des Wortes an verfliessen) anbelangt, so wird [in ihnen] der Platz wiederhergestellt und erbaut werden.“ Dass der Anfang mit dem Wiederaufbau Jerusalems schon seit des Cyrus Zeit gemacht und Nehemia nur der endliche Vollender des Baues war, erhellet schon daraus, dass von ihm die Erlaubniss zum Tempelbau gegeben ward (Esr. 1, 3. 6, 3.); den Juden musste also stillschweigend gestattet werden, sich wieder anzubauen, wenn auch die Hoffnung, dass Cyrus ihre Stadt bauen werde (Jes. 45, 13.) nicht in Erfüllung ging. Dass weder im Edikt des Cyrus, noch in dem des Darius (Esr. 6.) von der Aufbauung der Stadt ausdrücklich die Rede ist, kann nichts dagegen beweisen, denn was sollen die Worte Esr. 1, 4. הוא האלהים אשר בירושלם wenn Jerusalem selbst nicht wieder aufgebaut werden sollte? Vorzugsweise ist aber vom Tempel die Rede, weil er die Hauptsache blieb. Richtig bemerkt Kleinert in den Dorpat. Theol. Beitr. II. S. 5.: „So wie früher die göttliche Drohung der Aufhebung der Theokratie d. h. der Hinwegnahme des Tempels und Cultus aus Jerusalem und die damit verknüpfte Ankündigung der Zerstreuung des Volkes stets den Gedanken der Zerstörung der Hauptstadt mitenthalten, und, wo er auch nicht ausdrücklich ausgesprochen war, involvirt hatte: so führte nun auch die göttliche Erlaubniss zur Wiederaufrichtung der Theokratie, zum Aufbau des Tempels und zur Erneuerung des Cultus, verbunden mit der Aufforderung zur Rückkehr und Wiederversammlung des Volkes in das heilige Land, die Ermunterung zum Aufbau Jerusalems unmittelbar und nothwendig mit sich und involvirte eine solche.“ Der Anfang dieses Neubaus bis in die Zeit des Darius Hystaspis muss aber ein kümmerlicher gewesen seyn, da die Stadt bis in des Darius Zeit weder Mauern noch Thore hatte, wie aus Zach. 2, 5—9. hervorgeht. Fälschlich behauptet

dagegen Hengstenberg, S. 524. f., es habe unter Cyrus zwar schon ein Jerusalem bestanden, aber bis auf des Nehemia Zeit, im 20. J. des Ataxerxes Longimanus, nur als ein ärmliches spärlich bewohntes Dorf. Allein dass Jerusalem schon unter Pseudo-Smerdes mit Mauern versehen und förmlich zur Stadt gediehen war, geht hervor aus Esr. 4, 12.: „Es sei kund dem Könige, dass die Juden, die von dir zu uns heraufgekommen sind gen Jerusalem, — — bauen dieselbige und machen ihre Mauern, und führen sie aus dem Grunde.“ V. 16.: „Darum thun wir dem Könige zu wissen, dass, wo diese Stadt gebauet wird und ihre Mauern gemacht, so wirst du“ u. s. f. Hengstenberg (S. 525.) fühlt das Gewicht dieser ihm gradezu widersprechenden Nachricht auch gar wohl, durchhaut den Knoten aber mit dem willkührlichen Machtspruche, die Stelle beweise uns nur, dass die Feinde der Juden, welche also an den Artachaschsta berichteten, freche Lügner gewesen, (!) und Kleinert in den Dorpat. Beitr. I. S. 40. ff.: („Ueber die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der BB. Esra und Neh.“) macht c. 2, 6—23. zu einer später vom Sammler eingeschalteten Note, welche solches berichte, was in späteren Zeiten des Xerxes und Ataxerxes Longimanus geschehen. Auf Grund dieser Stelle sind wir nun aber auch zu der Behauptung berechtigt, dass auch Neh. 1, 3., wo im zwanzigsten Jahre des Ataxerxes Longimanus über Schleifung der Mauern und Verbrennung der Thore geklagt wird, nicht an die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, sondern an Gewaltthat feindseliger Nachbaren gedacht werden muss, welche den Bau, der noch im Entstehen war, wieder zu Grunde richteten. Vgl. 2, 3. 5. Dass die Stadt schon zu Darius Zeit recht ansehnlich war, erhellet zudem aus Hagg. 1, 4., wo es heisst: „Ist es denn Zeit für euch selbst, zu wohnen in getäfelten Häusern, während dieses Haus [der Tempel] wüste lieget.“ Hier wird also gerügt, dass die Juden an der Vollendung und Verschönerung ihrer Häuser bauten, statt am Tempel. Hengstenberg meint auch hier wieder: „Waren nur einige getäfelte Häuser vorhanden, so hatte der Prophet vollkommen Grund, um den Gegensatz recht handgreiflich zu machen, die Sache nach ihrer höchsten Spitze zu bezeichnen.“ Allein wie hätte der Prophet also zu dem Volke reden können, wenn nur einzelne getäfelte Häuser vorhanden waren? Welchen entgegengesetzten Eindruck hätte dieser auf Kosten der Wahrheit ganz allgemein

hingestellte Vorwurf auf die Menge machen müssen? Hengstenberg wendet zwar ein, „aus jener Stelle einen Schluss auf die ganze Stadt zu machen, gehe eben so wenig an, als man aus Jes. 1, 15. („eure Hände sind voll Blut") und v. 21. („Gerechtigkeit wohnte in ihr und jetzt Mörder) schliessen könne, dass Jerusalem ganz mit Mördern gefüllt gewesen;" wir fragen aber, mit welchem Rechte man sich auf diese Stelle berufen kann? Jedenfalls erweiset sie nichts, da der Prophet die grösseste Mehrzahl der Einwohner Jerusalems als voll Blut und blutvergiessend darstellt. Wenn endlich Sach. 1, 16. 2, 5—9. nur als Verheissung ausgesprochen wird, dass Jerusalem herrlich und volkreich wieder gegründet werden soll, so bezieht sich diess nur auf die vollendete Stadt, die dem Propheten zudem noch in einem idealen Bilde vorschwebte. Somit stehet denn für uns fest, dass der Bau Jerusalems schon seit Cyrus Zeit begonnen und unter mancherlei Hemmungen fortgeführt, dann aber, als es aufs neue von den umwohnenden Völkern zerstört war, von Nehemias, der im 20sten Jahre des Ataxerxes Longimanus (Neh. 2.) in einem Edicte die Erlaubniss dazu erhalten hatte, wieder erbaut und unter diesem vollendet wurde. — תשוב ונבנתה וגו Dass das תשוב auch hier nicht im adverbiellen Sinne genommen werden kann, ergiebt sich aus seiner deutlichen Beziehung auf das frühere להשיב. Wie das griechische πλατεία, so bedeutet רחוב entweder Strasse, oder Markt, öffentlicher Platz, hier besser das erstere wegen des Bauens (בנה). — וחרוץ und [zwar] ist es bestimmt oder beschlossen. Dieser einzig richtigen Erklärung welche durch das correspondirende נחרצת v. 26. 27. bestätigt wird, folgen Hartmann ling. Einl. S. 203., Hitzig, a. a. O. S. 150., Hengstenberg und Hävernick. Die falsche Deutung: Graben (vielmehr Wasserleitung = chald. חָרִיץ) ist von den Letzteren genügend zurückgewiesen worden. Das Verb. חרץ, spalten, schneiden, hat wie חתך, גזר und aa. auch die Bedeutung: beschliessen, bestimmen (1 Kön. 20, 40.) und dass dieselbe hier zu wählen sei, dafür spricht nicht allein, dass das Wort v. 26. 27. wieder in diesem Sinne vorkommt, sondern auch, dass der Ausdruck, wie das נחרצת, aus Jes. 10, 22. entlehnt ist. Vgl. noch Hi. 14, 5.: Wenn des Menschen Tage abgeschnitten (חרוצים) d. h. festbestimmt sind, und Jo. 4, 14. עמק החרוץ was Hengstenberg gut erklärt: Thal

ausgerottet ein Gesalbter werden und nicht ist vorhanden [ein Gesalbter], der ihm angehört, und die Stadt und das Heiligthum wird verwüsten Volk eines Fürsten, welcher kommt und in der Fluth sein Ende, und bis aufs Ende Krieg und Beschluss der Wüsten *a*). Und 27.

des Gerichts (sententiae praecisae). Wie v. 24. (in נחתך) und v. 26, 27. (in נחרצה) so wird auch hier hervorgehoben, dass das bevorstehende Schicksal fest und unabänderlich von Gott beschlossen sei; auch hier zum Troste, denn der Sinn und Zusammenhang mit dem Folgenden ist: dass Jerusalem neu aus den Trümmern sich erheben wird, ist festbestimmt, desshalb bange nicht, wenn der Aufbau in bedrängten Zeiten vor sich geht, er gelingt dennoch, denn Gott hat es beschlossen. Das künftige Verhängniss beruht also auf einem schon gefassten Beschlusse, wie c. 4, 14. Nebukadnezars Zukunft auf dem Beschlusse der Wächter. Völlig unpassend wäre es, mit Hengstenberg an einen erst künftig zu fassenden Beschluss Gottes zu denken und zu übersetzen: „und fest beschlossen wird's, aber im Drucke der Zeiten." Der Beschluss der hier angekündigt wird, so meint Hengstenberg, werde erst gefasst mit dem Anfange seiner Ausführung zugleich. Allein das Partic. fürs Verb. fin. steht relativ und nach ובצוק העתים ergänze man wieder: תשוב ובנתה. ובצוק העתים. Es sind die mannigfachen Hindernisse gemeint, unter welchen Jerusalem von des Cyrus Zeit bis auf Nehemias erbaut wurde.

a) Es folgt der noch übrige Zeitraum für die 70 Wochen; er beträgt 8 Wochen und geht von Antiochus dem Grossen bis auf des Antiochus Epiphanes Tod. Da der Endtermin der 62 Wochen nicht genannt ist, so fehlt derselbe auch als Anfangstermin der 8 Wochen; dass diesen die Regierung Antiochus des Grossen ausmache wird dadurch verbürgt, dass der Gesalbte, welcher ausgerottet wird, wegen des folgenden נגיד, welcher Antiochus Epiphanes seyn muss, kein anderer ist als Seleucus IV., Philopator, der Nachfolger Antiochus des Grossen und Vorgänger des Epiphanes. — ואחרי ה', nämlich in der 69sten Jahrwoche. Dass hier ein neuer Anfangstermin, der aber mit dem Endtermin der 62 Jahrwochen zusammenfallen muss, bezeichnet wird, geht aus dem אחרי hervor, was Bertholdt wider alle Sprache durch: am Ende erklärt.

Er berechnet nämlich 7 und 62 aufeinanderfolgende Wochen und hält den Gesalbten, welcher ausgerottet wird, für Alexander den Grossen. — Der Artikel vor שׁבעים weiset auf v. 25. zurück. — נכרת ausgerottet, vertilgt werden deutet wie נגזר (Jes. 53, 8. Ez. 37, 11.) immer einen gewaltsamen und plötzlichen Tod an, ohne dass die Art desselben im Ausdrucke schon bestimmt wäre; vgl. 1 Mos. 9, 11. „Es ist der stehende Ausdruck für den Untergang der Gottlosen, vgl. Ps. 37, 9. Sprüchw. 2, 22., welcher, um die Bewirkung durch eine übernatürliche Causalität recht zur Anschauung zu bringen, stets als ein gewaltsamer und plötzlicher geschildert wird.“ Hengstenberg. — Mit Absicht steht bei מָשִׁיח, wodurch ein anderer König bezeichnet wird, hier nicht נגיד, wie v. 25., theils weil man nun nicht mehr zweifeln kann, dass wirklich ein Regent zu verstehen sey, theils, weil er das Wort נגיד gleich im folgenden von einem Fürsten, der zum משיח nicht bestimmt war, gebraucht; so entsteht also ein beabsichtigter Gegensatz. Die Ausleger, welche die ganze Weissagung auf Jesus Christus beziehen, halten hier den מָשִׁיח mit dem משיח נגיד für identisch; allein, obwohl in der unbestimmten Sprachweise des Verf., wenn zum zweitenmale von demselben Gegenstande die Rede ist, der Artikel in einigen Fällen fehlt (s. v. 24. zu חזון und v. 25. zu דבר), so geschieht diess doch nur, wenn keine Zweideutigkeit dadurch entstehen kann; kann diese aber statt finden, so ist der Artikel gesetzt, wie im Vorhergehenden in אחרי השבועים und v. 27. in חצי השבוע. Auch hier würde unbestimmt gelassen seyn, ob dasselbe Subject zu verstehen wäre wie in מָשִׁיח נגיד, oder ein anderes. Damit, dass auch עֶלְיוֹן, ohne Artikel, von Gott gebraucht wird, kann man mit Ch. B. Michaelis die Auslassung des Artikels aber unmöglich entschuldigen, denn wie wäre in jenem Falle eine Zweideutigkeit möglich? Diese träte aber hier ein, da מָשִׁיח von Priestern, Propheten, Königen und Patriarchen gebraucht wird und an keiner Stelle κατ' ἐξ. von dem erwarteten Messias. Man hat hier an einen Anderen zu denken, als v. 25., und zwar an den Seleucus IV., Philopator. Dieser ward durch den Heliodorus 176 v. Chr. gewaltsam durch Gift ums Leben gebracht. (Vgl. S. 320.) Die Erwähnung des zur Zeit der Abfassung unseres Buches noch wohlbekannten Ereignisses war nöthig, damit man um so weniger über den gleich darauf genannten

נגיד in Zweifel sei. Aus demselben Grunde wurde c. 7, 8. 8, 9. der Ursprung des Antiochus Epiphanes bestimmter angedeutet. Wenn aber der נגיד, wie sich herausstellen wird, kein Anderer ist, als jener Despot, so ist der Gesalbte wirklich Seleucus Philopator, der Bruder Antiochus des Grossen, denn auch c. 11, 20. wird er als unmittelbarer Vorgänger des Epiphanes genannt und sein gewaltsamer Tod, der hier in יכרת angedeutet ist, wird dort beschrieben in den Worten: ישבר ולא באפים ולא במלחמה. Endlich dürfen wir darin keinen Widerspruch finden, dass weder in c. 11., noch an unserer Stelle, des Heliodor und des Demetrius, welche zunächst vor dem Antiochus Ep. Anspruch auf den Thron machten, Erwähnung geschieht, wie diess c. 7, 8. unbezweifelt der Fall ist (vgl. S. 321.): denn theils gelangten diese niemals wirklich auf den Thron und Antiochus blieb der nächste eigentliche Nachfolger des Seleukus Philop., theils mangelte in ihrem Leben wohl ein so auffallendes und bekanntes Ereigniss, das genau, wie hier geschieht, die nächsten Zeitgenossen des Antiochus Ep. bezeichnet hätte. — Wenn das schwierige ואין לו, welches eben so viele Missdeutungen erfahren hat wie das bekannte שילה 1 Mos. 49, 10., richtig gedeutet werden soll, bedarf es einer Ergänzung aus dem Contexte selbst, und weil dieselbe von allen Erklärern verschmäht wurde, so sind auch ihre Auslegungen als unrichtig zurückzuweisen. Am leichtesten machte sich der Syrer die Sache, der wörtlich übersetzt: ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ und die LXX im Cod. Chis. lückenhaft: *καὶ οὐκ ἔσται*, und auch die Ausleger, welche die Worte, wie sie dastehn, ohne eine Ergänzung zu erklären suchten, trafen nicht die richtige Deutung. So erklärte neuerdings nach älteren Auslegern der Kirche wieder Hävernick und Rosenmüller: und (zwar) nicht für sich, d. h. nicht um seinetwillen, sondern um der Gläubigen willen. Allein, abgesehen von dem ungehörigen Sinne, hat אין immer den Begriff des Seyns und steht nie schlechthin für das einfach regierende לא; jedenfalls müsste also לא לו (Hab. 2, 6. Sprüchw. 26, 17.) gesetzt seyn. Ch. B. Michaelis erklärte: „und er ist nicht mehr“ (er wird nicht mehr leben), als wäre ואין לו eine nachdrückliche Wiederholung des יכרת; der Gebrauch des Dativs לו wäre freilich durch Ez. 37, 11. (נגזרנו לנו) zu entschuldigen, allein das blosse אין schliesst

an sich noch nie die Person ein und es bedeutet nicht: es ist nicht, sondern: er ist nicht; es müsste somit אֵינֶנּוּ, wie 1 Mos. 5, 24., geschrieben seyn. Eben so wenig hat die Auslegung: „Und nichts wird ihm seyn“ eine Gültigkeit, da weder אַיִן noch אֵין jemals die Bedeutung nichts haben kann, sondern nur das Seyn negirt. S. die gute Ausführung bei Hengstenberg, Christol. a. a. O. S. 475. Hitzig, wie schon andere vor ihm, übersetzt: und er wird Niemanden haben, oder Andere: und keiner ist ihm. Allein אֵין bedeutet niemals: keiner ist, oder keiner; es kann nur dann heissen: es ist nicht einer (keiner) wenn das Subject gleich darauf genannt ist, worin das Einer liegt, z. B. Jes. 5, 29. in וְאֵין מַצִּיל, oder wenn das Subject unmittelbar vorher bezeichnet ist. Rösch nimmt לוֹ f. אֲשֶׁר לוֹ und übersetzt gut: „Und es wird nicht vorhanden seyn, der ihm (angehört), setzt aber eine Erklärung hinzu, welche hier die Erwähnung allzuspecieller Umstände voraussetzen würde und desshalb hier bei dem Character der Weissagung unpassend ist. Er bemerkt nämlich: „diesen geschickten Zeitpunkt (als niemand vorhanden d. i. zugegen war) hatte sich Heliodor mit Fleiss ausersehen. Demetrius, der Sohn, befand sich als Geissel in Rom, Antiochus, der Bruder, der für denselben ausgewechselt wurde, war nicht vorhanden.“ Wir übergehen andere Auslegungen, die theils antiquirt, theils doch durch das Bemerkte schon zurückgewiesen sind, und gehen zu den Erklärungen über, welche auf Annahme einer Ellipse beruhen. So ergänzt schon Theodot. (Ar.) die Worte durch: καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ, und Dathe meinte sogar, in den MSS. habe דִּין (warum nicht מִשְׁפָּט?) gestanden, und also sei auch hier zu lesen. Hengstenberg aber erklärt: nicht wird ihm seyn, nämlich die Herrschaft. „Das characteristische Merkmal eines Gesalbten war das, Fürst über Gottes Erbtheil, über Israel zu seyn (Ez. 21, 32.). Dieses Merkmal schwand, die Herrschaft des Gesalbten über sein Volk wurde zerstört, als er durch die Schuld des letzteren gewaltsam getödtet worden.“ Er ergänzt also מִשְׁפָּט nach der Stelle des Ezechiel, grade wie Theodotion. Alle diese Ergänzungen sind eben so willkührlich, als die der Vulg.: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est, daher Jahn und Scholl hier עַם ergänzen wollten, oder als die Bertholdt's,

welcher unter dem משיח Alexander den Grossen versteht und die Worte: et non erit, qui ei sc. erit erklärt: et non habebit (successorem) e suis sive e prole sua. Vgl. 11, 4. Da, wie die Worte dastehn, kein Sinn hineinzubringen ist, so müssen wir allerdings durch eine Ergänzung nachhelfen, diese muss aber natürlich und ungezwungen und nicht aus irgend einer Schriftstelle des A. T. genommen seyn, wodurch aller Willkühr Schranken und Thor geöffnet würde. Da auf מָשִׁיחַ, wie wir schon gesehen haben, im Gegensatze zu dem folgenden נָגִיד der Nachdruck ruht, so ergänzen wir bei אֵין noch einmal als Subject: מָשִׁיחַ, welches aber Sprachgemäss geschehen kann, da es unmittelbar vorausgegangen ist. So erklären wir: und nicht ist vorhanden [ein Gesalbter], der ihm angehört. Zu לוֹ vgl. 1 Mos. 19, 12. 2 Mos. 22, 2. 3 Mos. 11, 10. 1 Sam. 1, 2.: diess steht aber für אֲשֶׁר לוֹ, denn es kann in einem relativen Satze, mag er noch so klein seyn, sowohl die Bezeichnung des Rel. (אֲשֶׁר), als auch, wenn der relative Satz als Subject das Nomen hat worauf es sich bezieht, die Bezeichnung des Subjects im pron. pers. fehlen. Ewald, S. 646. 647. So erklären wir also: ein Gesalbter (also ein rechtmässiger König) wird vertilgt werden, aber es wird dann nicht ein solcher, der zu seiner Familie gehört vorhanden seyn (nämlich auf dem Throne), sondern ein Fürst wird kommen, dem man die Krone nicht bestimmt hat, der also kein משיח genannt wird. 11, 21. Der Verf. steht in der Zeit da Antiochus Ep. starb; es war ihm also unbekannt, dass später dem Seleukus Philop. noch sein Sohn Demetrius Soter folgen werde (S. 321.), auch ist hier ja von dem unmittelbaren Nachfolger des Antiochus Ep. die Rede. — וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ וגו Es sind die Verwüstungen gemeint, welche schon v. 16. f. geschildert waren. Die Stellung: Object, Verbum, Subject ist hier nicht gewählt, weil das Object hervorgehoben werden soll, sondern vielmehr damit der נָגִיד um so weniger mit dem vorangegangenen משיח verwechselt werde. — Zu ישחית vgl. 8, 24., wo gleichfalls vom Antiochus Ep. die Rede war. — עַם Volk, Leute, hier das Kriegsvolk des Antiochus. — נָגִיד ist Antiochus Ep., der auch 2 Macc. 1, 13. bloss ἡγεμών heisst; er wird so genannt im Gegensatze und zur Unterscheidung von dem vorangehenden משיח. Auch 11, 21. besagen die Worte לא נתנו עליו הוד מלכות jedenfalls, dass

man ihn nicht für einen rechtmässigen König erkannte. — In הַבָּא steht der Artikel relativisch vor dem praet. Die Person des Fürsten soll näher bezeichnet werden, daher Scholl falsch: populus ille venturus; gleich unpassend Rosenmüller und Aa.: der kommende Fürst; auch dürfte der Artikel bei בָּא als Adj. nicht stehen, da nach einem unbestimmten Nomen das Adj. nicht den Artikel haben kann. Die Ausnahmen welche Ewald S. 626. 2.) gegen diese Regel anführt, erklärt Hengstenberg richtig wie die Fälle bei Ewald a. a. O. Anm. 3. Hitzig übersetzt: „der nachkommt" und Rösch: das Volk des nachkommenden Fürsten, es läge also die Idee der Nachfolge oder Succession darin; allein dann stünde הַבָּא fast müssig, da es schon an sich klar ist, dass der נָגִיד der Nachfolger des מָשִׁיחַ sei, auch nöthigt uns das nachfolgende בַשֶּׁטֶף, welches in Beziehung zu הַבָּא steht, dieses von kriegerischer Expedition zu verstehen. Richtiger verstehen wir בּוֹא von dem eindringenden, hereinbrechenden Feinde, wie es auch c. 11, 13. 16. 21. 40. 41. steht; also: „der eindringt" nämlich in Persien, auf welchem Zuge Antiochus Ep. starb. c. 11, 43—45. Grade durch diese Notiz wird die Person des נָגִיד also genau bezeichnet. Dass wir aber an diesen Einfall in Persien zu denken haben, bestätigt das zunächstfolgende: וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף. Alle Ausleger, welche unsere Weissagung auf Christus beziehen und daher bei dem „Fürsten, der kommt" an den Titus, den Zerstörer Jerusalems und des Tempels denken, befinden sich über die Beziehung des Suff. in diesen Worten in grössester Verlegenheit. Einige beziehen das Suff. auf עִיר und קֹדֶשׁ, in welchem Falle aber der Plural gesetzt seyn müsste, andere, wie Hävernick, hauptsächlich (!) auf letzteres, als den wichtigeren Theil; dabei begreift man nur, besonders wegen v. 16. f. und v. 2. vgl. v. 24., nicht den Vorzug den der Tempel hier haben soll. Hengstenberg fasst das בַשֶּׁטֶף als bildliche Bezeichnung der das Land überfluthenden Kriegsexpedition (vgl. הַבָּא), das Suff. in קִצּוֹ soll sich auf das vorhergehende יַשְׁחִית beziehen; der Satz würde also so erklärt werden müssen: das Ende davon (nämlich der Verwüstung von Stadt und Tempel) wird in diese (mit einer grossen Wasserfluth, שֶׁטֶף, verglichenen) Expedition fallen, mit ihr wird jene Verwüstung von Stadt und Tempel überhaupt ein Ende haben. Er stützt sich hiebei für die Beziehung des Suff. in קִצּוֹ (auf

ישיחית) allerdings richtig auf Beispiele, wo Suffixa nicht auf ein bestimmtes, vorangegangenes Nomen, sondern auf die Sache selbst bezogen werden. Ez. 18, 36. Jes. 64, 4. Sprüchw. 14, 13. (Ewald, S. 645.). Wie gezwungen und ungefällig diese Erklärung hier sei, bedarf aber keines Beweises! Die Verlegenheit, wohin man mit dem Suff. in קצו soll, wenn wir unter נגיד den Titus zu verstehen haben, ist ihre Quelle! Nichts kann einfacher und dem Contexte angemessener seyn, als das Suff. auf נגיד zurückzubeziehen, so dass die Erklärung lautet: aber sein Ende (erfolgt) in der Fluth; קצו ist passivisch aufzufassen: das Ende das er (Antiochus) erleidet; in בשטף darf man zwar den Artikel nicht übersehen, allein er rechtfertigt sich wie in לרבים v. 27. (daselbst die Anm.): falsch meint Hengstenberg, dass es auf das Vorige und zwar auf הבא zurückweise, denn שטף ist nicht Bild der Kriegsexpedition, sondern des Heeres selbst. שטף Fluth, Ueberschwemmung ist aber oft Bild grosser Volksmassen und Heere, wie ein solches Antiochus nach Persien führte, vgl. 2 Macc. 1, 13. Vgl. bei unserem Verf. selbst für diesen Sprachgebrauch c. 11, 12. 22. 26. 40. Nah. 1, 8. Jer. 47, 2. Dass Kriegsheere mit Wogen und Meeren verglichen werden, ist bekannt. Vgl. Hitzig, Begriff der Kritik, S. 75. Der Sinn ist also: Verwüsten wird das Kriegsvolk eines Fürsten (Antiochus), welches einbricht (in Persien), aber sein Ende wird ihn bei diesem (mit einer Fluth verglichenen) Heere ereilen. So heisst es von ihm c. 11, 45.: „Und er wird seine Palast-Gezelte aufschlagen zwischen dem Meere und dem herrlichen heiligen Berge, aber seinem Ende entgegengehen ohne Errettung.“ Hengstenberg meint zwar, das Suff. in קצו auf נגיד zu beziehen, sei desshalb unstatthaft, weil dann schon hier dessen Untergang angekündigt werde und noch im Folgenden die Schilderung der Verwüstungen fortgesetzt sei, welche von demselben Fürsten ausgehen; allein die Worte von ועד bis zu Ende des Verses besagen ja nur, was bis auf diesen Fürsten geschehen soll; sie sollen es recht eigentlich hervorheben, dass bis auf den Tod des Tyrannen das Drangsal nicht aufhören werde, darin liegt aber zugleich der Trost, dass mit dem Tode desselben alle Noth ein Ende habe. Ferner bemerkt Hengstenberg: „von einem Untergange des Eroberers finde sich im Folgenden auch nicht die geringste Spur, so dass auf ihn bezogen, die Worte wie in den

Text hineingeregnet seyn würden!“ Dieser Einwand beruht eben auf falscher Auslegung des Folgenden; v. 27. kommt der Verf. ausdrücklich auf den Untergang dieses Fürsten zurück. Andere Auslegungen der schwierigen Worte erweisen sich dadurch als falsch, dass man den Artikel in בַּשֶּׁטֶף übersah; so erklären Rosenmüller und Aa.: in Ueberschwemmung durch: plötzlich, was sich nach Einigen auf den plötzlichen Tod des Antiochus beziehen soll; Rösch übersetzt: auf der Eilfahrt (von Persien nach Hause, 2 Macc. 9.), insofern שְׁטַף bei den späteren Hebräern in der Bedeutung: eilen vorkommt, daher שֶׁטֶף wie bei den Talmudisten שְׁטְפָּא festinatio, cursus effusus, schleunige Fahrt. Bertholdt, Ammon bibl. Theol. II. S. 212.: „einer Wasserfluth gleich bricht es ein.“ קִצּוֹ soll Inf. seyn und man vergleicht das arab. قَضَّ immisit in hostem equites, VII. diffusi sunt in hostem equites; das Suff. soll auf עַם zurückgehen, das בּ aber Beth essentiae seyn, das keine Wirklichkeit hat. Von den alten Vss. wieder am genauesten der Syr.: ܘܫܘܠܡܗ ܒܪܘܓܙܐ; dageg. LXX: καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ᾽ ὀργῆς, als hätten sie gelesen: וּבָא קִצּוֹ בְּשֶׁטֶף, und שֶׁטֶף tropisch aufgefasst; vgl. Sprüchw. 27, 4.: שֶׁטֶף אָף; Theodotion: καὶ ἐκκοπήσονται ὡς ἐν κατακλυσμῷ; er nahm also וְקִצּוֹ für וְיִקָּצְצוּ. — וְעַד קֵץ וגו׳. Nachdem der Untergang des Wüthrichs schon im Vorigen verkündigt ist, wird es aber nun noch ausdrücklich bemerkt, dass die Leiden, welche er herbeiführe, nur erst mit jenem Ereigniss ein Ende haben würden; und diess Verfahren und dessen Dauer wird dann v. 27. näher beschrieben und bestimmt. Man übersetzt die Worte gewöhnlich: und bis zu Ende des Krieges (dauert) Beschluss der Verwüstungen; so noch Rosenmüller und Rösch, allein קֵץ steht offenbar in Beziehung auf das vorangehende קִצּוֹ und wenn מִלְחָמָה sich auf den im Vorigen erwähnten Krieg bezöge, müsste es den Artikel haben; wir sind also genöthigt von den Accenten, welche קֵץ מִלְחָמָה verbinden, abzugehen. קֵץ bezeichnet nicht allein das Ende des Antiochus — und insofern steht es in Beziehung zu dem vorigen קִצּוֹ —, sondern auch das Ende der laufenden Zeitperiode oder des Trübsales der 70 Wochen, also s. v. a. עֵת קֵץ 8, 17. Vgl. daselbst und zu v. 19. die Anm. Da mit diesen Zeitmomenten aber der Anbruch

des Messiasreiches als gleichzeitig erhofft wurde, so liegt in den Worten ועד קץ וגו' ein mehrfacher Trost. — מלחמה ist der Krieg den Ant. Ep. und wider ihn das Volk der Juden, unter Anführung der Makkabäer, führte. Dieser Krieg erreichte aber selbst mit dem Tode des Antiochus Ep. noch nicht sein Ende, sondern erst durch den im Namen des Antiochus Eupator vom Lysias mit den Juden geschlossenen Vertrag. 1 Macc. 1, 20. bis 6, 60. 2 Macc. 5, 1. bis 12, 1. — נחרצת שממות das Verhängniss der Wüsten, steht in Apposition zu מלחמה. Der Sinn ist: bis auf das Ende der 70 Wochen dauert das Verhängniss, das die Wüsten hervorgerufen hat, bis dahin werden Stadt und Tempel verwüstet bleiben; denn auf diese beide bezieht sich שממות (s. zu v. 18.), wie aus dem vorangehenden העיר והקדש ישחית, ferner aus v. 17. (מקדש משמם) v. 18. (ראה ש' והעיר) und besonders auch aus v. 2., vgl. v. 25., wo gefragt wurde, wie lange Jerusalem und der Tempel wüste bleiben und wann sie somit wiedererbaut werden sollen, erhellt. Darauf erfolgt die Antwort, dass ein doppelter Termin bis dahin ablaufen müsse, denn es heisst v. 25.: die Wiederherstellung der zerstörten Stadt und des Tempels werde zwar schon innerhalb 434 Jahren, nämlich zur Zeit des Nehemia erfolgen; aber dieser Zeitpunkt bringe noch nicht die vollständige Erfüllung der Weissagung, denn Stadt und Tempel würden noch auf andere Weise zerstört und verwüstet, d. h. die Stadt verbrannt und niedergerissen (1 Macc. 1, 33.), ihre Einwohner gemordet (1, 25.), und das Heiligthum durch Raub und Entweihung verwüstet werden (1, 45.); erst wenn diess alles sein Ende erreicht habe, sei das Zeitmaass von 70 Wochen abgeschlossen. Richtig fassen die meisten Ausleger die Worte als stat. constr. auf, da im stat. absol. nur die Form נֶחֱרָצָה erscheint, (V. 27. 11, 36. Jes. 10, 23., 28, 22.) obwohl נֶחֱרֶצֶת daneben bestehen könnte. Ewald, S. 346. Anm. 2. Das Wort bedeutet nach Hengstenb. S. 486.: (ungünstiger) Beschluss des Richters, Strafgericht oder Verhängniss; vgl. zu חָרוּץ v. 25. — שֹׁמֵמוֹת (= חֳרָבוֹת, Jes. 61, 4.) vgl. zu v. 18. Uebrigens correspondirt das נחרצה dem חרוץ v. 25.; wie jene Wiederherstellung zur Zeit Nehemias zwar fest bei Gott beschlossen ist, so auch dass Stadt und Tempel noch einmal verwüstet werden sollen und erst wenn diess Verhängniss sein Ende erreicht hat, kann die Weissagung des Jeremias als erfüllt angesehen werden.

es wird befestigen einen Bund den Vielen eine Woche, und die Hälfte der Woche wird er aufheben Schlachtopfer und Speiseopfer und über [die] Greuelzinne [kommt der] Verwüster: und [zwar] bis zur Vollendung und [bis] der Beschluss sich ergiessen wird über [den] Verwüster *b)*.

b) Das v. 26. gemeinte Zeitmaass von 8 Wochen begriff zwar schon die ganze Regierungszeit des Antiochus bis auf dessen Tod, und die 70 Wochen sind damit abgeschlossen; insofern aber die Dauer der Leidenszeit, welche die Juden durch ihn zu bestehen hatten und welche v. 26. schon in den Worten והעיר וגו angedeutet ist, noch genauer bestimmt und abgegränzt werden sollte, damit nun gar kein Zweifel mehr sei, die Zeit des Heiles, welche v. 24. nach Abschluss der 70 Wochen verkündigt ist, stehe nahe bevor: so kommt er noch einmal auf diese Trübsalszeit zurück, bezeichnet sie als die letzte jener 70 Wochen und giebt genauer an, was in der zweiten Hälfte dieser Woche und somit am Schluss aller Hebdomaden geschehen solle. Die Ereignisse, welche diese Frist bezeichnen, werden so genau angedeutet, dass die Zeitgenossen des Verf. sich überzeugt halten mussten, hier sei Antiochus und das unter ihm erlebte Drangsal gemeint. Da nun, als der Verf. seine Weissagung veröffentlichte, der Tyrann so eben gestorben war und sein Tod als der Endpunkt der 70 Wochen deutlich angegeben wird, so musste ihre Erwartung, das Messiasreich breche schon herein, mehr als jemals belebt werden. Eines Betruges wird man den Verf., der diese Hoffnungen so lebhaft anregte, nicht zeihen, da er nur in allgemeinen Volks- und Zeitvorstellungen befangen war. S. zu c. 8, 19. — והגביר וגו. Nicht der zu entfernte נגיד הבא kann das Subject seyn, sondern das folgende שבוע ist als solches anzunehmen; so schon Theodot.: *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία.* Es wird aber nicht selten der Zeit eine Handlung beigelegt die in ihr geschieht. Vgl. Mal. 3, 19. Hi. 3, 3. 10. 30, 17. Die Worte können nicht anders gefasst werden, als: eine Woche, d. h. die Begebenheiten einer Woche, wird stark machen (befestigen) einen Bund vielen, d. h. wird einen festen Bund mit vielen schliessen. Für הגביר Kraft verleihen, stark machen, vgl. Ps. 12, 5. und zur Construction: כָּרַת בְּרִית לְ. In diesen Worten

wird darauf hingedeutet, dass besonders seit der Zeit, da Antiochus nach Palästina gekommen war, (1 Macc. 1, 21.) viele abtrünnige Juden sich mit den Heiden zur Unterdrückung des Landes und der Volksreligion durch Einführung griechischer Gebräuche und Sitten verbanden. So sprechen aber 1 Macc. 1, 12. schon bei des Antiochus Regierungsantritt einige jüdische Volksverführer: πορευθῶμεν, καὶ διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῷ κύκλῳ ἡμῶν. In den לָרַבִּים sind, ganz wie 11, 33., die abtrünnigen Bundesmitglieder gemeint, die der Verf. im Sinne hat und dem Hörer deutlich sind, daher der Artikel; es sind die פֹּשְׁעִים 8, 23., מַרְשִׁיעֵי בְרִית 11, 32. עֹזְבֵי בְרִית V. 30 רְשָׁעִים 12, 10. die ἄνομοι, 1 Macc. 3, 5.; ἐργάται τῆς ἀνομίας, V. 6. ἀσεβεῖς V. 8. VI, 21.; οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀδικίαν IX, 23.; καταλιπόντες τὸν νόμον, X, 14; ἄνδρες λοιμοὶ ἐξ Ἰσραήλ. Antiochus sandte einen eigenen Geschäftsträger nach Palästina, mit dem Auftrage, die mosaische Religionsverfassung aufzuheben und den heidnischen Götzendienst allenthalben im Lande einzuführen. 2 Macc. 6, 1. Mit denen die den Bund mit Jehova verlassen (עֹזְבֵי בְרִית 11, 30.), wird er einen neuen Bund schliessen, darum wird nicht ohne Absicht בְּרִית gesetzt. Uebrigens trieb Antiochus diese Proselytenmacherei besonders in der letzten Zeit, wie wir aus c. 11, 30. ersehen. — שָׁבוּעַ אֶחָד Eine Woche, oder 7 Jahre verflossen von 143 bis 149, also von der Zeit, da Antiochus zuerst nach Jerusalem kam und sowohl Stadt als Tempel verwüstete (1 Macc. 1, 20. f.), bis auf seinen Tod, i. J. 148. Dieselbe Zeitfrist wird 8, 14. mit 2300 Morgen und Abenden umschrieben. S. daselbst die Anm. — וַחֲצִי הַשָּׁבוּעַ יַשְׁבִּית וגו׳. Der Artikel nöthigt uns, an die Hälfte der bestimmten, so eben genannten, Jahrwoche zu denken. Für den unbestimmten, oder Einheitsartikel, wie Rösch, a. a. O. S. 296. will, kann der Artikel nie gesetzt seyn. Ewald, S. 568. Die Hälfte der letzten Jahrwoche, d. i. 3½ Jahre, bezeichnet die Zeit in welcher Antiochus offene Gewalt gegen den Cultus der Juden übte. Vgl. S. 354. Dasselbe Zeitmaass wird c. 7, 25. umschrieben durch: „Zeit und Zeiten und halbe Zeit," c. 12, 7. durch, „Zeitmaass, Zeitmaasse und Hälfte." Etwas anders berechnen Bertholdt und Hitzig

diese 3½ Jahre; sie behaupten, da der levitische Gottesdienst schon einige Monate vor der Errichtung des Götzenaltars aufgehört habe, so reiche das Zeitmaass nur bis auf die Weihe des Tempels am 25. Cisl. d. J. 148 Sel. (1 Macc. 4, 52.). Allein wegen v. 26., wo der Untergang des Antiochus deutlich als Endpunkt der 70 Wochen angegeben wird, muss auch hier die einzeln herausgehobene Hälfte der letzten Jahrwoche bis auf den Tod des Tyrannen herabgehn. Wenn man ferner bemerkt, dass schon vor dem 25. Cislev 145 nicht mehr geopfert sei und man also einen früheren Anfangstermin setzen könne, um bis zur Tempelweihe 3½ Jahre zu berechnen: so sieht man sich bald im Gedränge; denn nach 1 Macc. 1, 20. hörte ja eigentlich schon seit dem Jahr 143 das tägliche Opfer auf, weil die heiligen Gefässe fehlten. Besser sieht man also den angegebenen terminus a quo als den richtigen an; von der Zeit an nahm man vom Tempel zum Götzendienste förmlichen Besitz und der Cultus fand nicht bloss Hindernisse, sondern war nun durch Errichtung des Götzenaltars unmöglich gemacht und ausdrücklich durch ein Edict verboten. Aus denselben Gründen kann das Zeitmaass c. 7, 26. (vgl. S. 354.) nicht anders bestimmt werden. — וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם Die schwierigen und vielgedeuteten Worte fassen wir: „und über [die] Gräuelzinne [kommt der] Verwüster. Dass כָּנָף, eigentlich Flügel bedeutend, in übertragener Rede auch das Aeusserste einer Sache bezeichnen könne, erhellet aus Ez. 7, 2. Jes. 11, 2., wo, im Bilde von den vier Säumen (כַּנְפוֹת) der Erde, d. h. den äussersten Gegenden derselben geredet wird. Ist daher ein Gebäude gemeint, so ist es im Sprachgebrauche begründet, dass כָּנָף das Aeusserste desselben, d. h. den Giebel, das Dach, die Zinne bezeichne, wie im Griechischen Suidas und Hesychius *πτερύγιον* durch *ἀκρωτήριον* erklären und *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ*, Mt. 4, 5. Luc. 4, 9., das Dach des Tempels selbst bedeutet. כְּנַף שִׁקּוּצִים Gräuelzinne (שִׁקּוּצִים als wirklicher Plural) ist aber eine für die Ausdrucksweise dieses Abschnittes sich wohl eignende Umschreibung des durch Heidenhände und Götzengräuel entweihten Tempels selbst, den Antiochus beraubt (1 Macc. 1, 22.) und durch Götzendienst zu schänden befohlen hatte (*μιᾶναι ἁγίασμα*, V. 49.). Ueber ihn kam er aber (vgl. 1 Macc. 1, 32. *καὶ ἐπέπεσεν ἐπὶ τὴν πόλιν*) recht eigentlich als Verwüster (מְשֹׁמֵם), als er diesen

Gräuel förmlich zum Götzencultus einrichten und auf dem Brandopferaltar den Götzenaltar (*βδέλυγμα ἐρημώσεως*, 1 Macc. 1, 54. 6, 7., *μιάσμος* 4, 13.) aufführen liess. In משמם wird also der Urheber jener Verwüstung genannt, über welche der Prophet im Vorigen geklagt hatte, denn v. 18. und 26. wurden Stadt und Tempel שממות und der Tempel insbesondere v. 17.: מקדש שמם (1 Macc. 1, 41.) genannt und in Hinsicht auf Stadt und Tempel v. 26. ausgesagt: העיר והקדש ישחית וגו. In der gewählten Uebersetzung die im Verfolge noch weitere Begründung erhalten wird, trafen wir mit Hengstenberg (Christol. a. a. O. S. 494.) zusammen; da er die Worte aber auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus bezieht, so erklärt er: dass der Verwüster über die Spitze des durch die Gräuel der Juden entweihten Tempels kommen solle, werde als Bezeichnung des gänzlichen Ruines desselben gefasst, insofern die Besitznahme des Obersten den vorhergehenden Besitz alles Uebrigen voraussetze. Diese Auslegung, gegen welche sich schwerlich etwas einwenden liesse, wenn die Beziehung unserer Weissagung auf die christliche Epoche überhaupt möglich wäre, wird aber von Hengstenberg durch die unserem Buche völlig fremdartige Behauptung gestützt, dass nicht die Heiden, sondern die Juden überall als die eigentlichen Urheber der Entheiligung des Tempels erscheinen. Zwar werden die Drangsale als ein Strafgericht über die abtrünnigen Juden dargestellt, das auch die Guten leiden müssen zur Bewährung (vgl. zu 8, 19.), überall aber wird von dem, der ein Stab des Zornes ist in der Hand Jehovas und dessen Verfahren, zumal bei Vergleichung der Parallelstellen (7, 25. 8, 12. 11, 31. f.), wir auch hier wieder aufs deutlichste geschildert finden müssen, die Entweihung des Tempels abgeleitet. Wir können uns hier aber auf die Auslegung jener Parallelstellen berufen, durch welche jede andere zurükgewiesen ist. Eben so wenig kann endlich die freie Anwendung unserer Stelle bei Mt. 24, 15. 16. erweisen, wie diess an seinem Orte gezeigt werden wird. Hävernick übersetzt: „auf der Kuppe der Gräuel (ist) ein Verwüster“ und erklärt: „auf der äussersten Höhe (Kuppe) der Gräuel“ solle bedeuten: auf dem am höchsten gelegenen Orte, wo der Gräuel verübt werde, das sei aber der Tempel, der höchste Punkt in Jerusalem, und ihn habe grade die Bezeichnung andeuten sollen. — Wir wenden uns zu den Uebersetzungen anderer Art, welche entweder gegen Grammatik, oder Sprachgebrauch verstossen. Die

LXX übersetzen: *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται;* Theodot.: *καὶ ἐπὶ τούτοις* (diese Worte fehlen im Cod. Vat.) *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῆν ἐρημώσεως* (mit Rücksicht auf שקוץ משמם 11, 31. Cod. Vat.: *τῶν ἐρημώσεων*) und nach ihm Vulg.: et super sanctuario erit abominatio desolationis. Die Uebertragung des Theodotion findet sich auch bei Mt. 24, 15. Mc. 13, 14. Statt כְּנַף las man willkührlich den st. abs. כָּנָף und verstand darunter ein Flügeldach des Tempels, worauf man auch das *πτερύγιον τῦ ἱερῦ*, Mt. 4, 5., deutete, oder den Tempel selbst; שקוצים משמם wurde als eine durch den Genitiv aufzulösende Apposition aufgefasst; allein dann hätte das Part. Pi. die Bedeutung eines Abstractums die es nicht haben kann; denn wenn auch später Substantiva aus abgeleiteten Verbalstämmen gebildet werden und namentlich aus Pi. (z.B. מכסה), so doch nicht substantiva abstracta, eben so wenig wie dem Part. Kal diese Bedeutung beigelegt werden kann (vgl. zu 8, 13.); denn auch מְתָעֵב Jes. 49, 7., worauf man sich berufen hat, ist entweder Gegenstand des Abscheus, oder: der Abscheu einflösst. Noch Scholl, und vor ihm Bertholdt, folgte dieser irrigen Uebersetzung; letzterer giebt die Worte wieder: „Auf dem Flügeldache (?) des Heiligthumes wird der Verwüstungsgräuel (eine Götzenstatue) seyn;“ ja in einem sehr jungen Cod. bei Kennik. findet sich die, von J. D. Michaelis (in dem Versuch über die 70 Wochen Daniels, S. 207.) sogar gebilligte Lesart: בהיכל יהוה שקוץ, die aber de Rossi mit Recht für eine durch einen Christen aus der Vulg. eingeschwärzte Variante hält. Die Erklärung, welcher Rosenmüller wiederum folgt: et super alam detestationum vastans erit, i. e. exercitui detestando vastator dux praeerit, erfährt den Einwand, dass nur der Plur. von כנף von einem Heere gebraucht wird. Auch bemerkt Rösch (a. a. O.) S. 297.) mit Recht: „Man kann nicht an eine Armee denken, die kurz vorher v. 26. vorkommt. Es wäre also eine blosse Tautologie. Dieselbe Woche, so wie Dan. 7, 25. und 12, 7. eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit, bezieht sich bloss auf die Entheiligung des Tempels und Abschaffung des jüdischen Opferdienstes.“ Jene Erklärung scheint aber schon der Uebersetzung des Syrers (ܘܥܠ ܟܢܦ ܛܢܦܘܬܐ ܕܚܘܒܠܐ) und der Gr. Ven. (*κἀπὶ πτέρυγος βδελύγματα ἐρημῦν*) zum Grunde

zu liegen. — Es bleibt endlich noch eine Erklärung übrig, welche wir nach langer Ueberlegung nur ungern aufgeben. Bei Vergleichung der Parallelstellen 11, 31. und 12, 13. scheint es nämlich unglaublich, dass unter שקוצים משמם ein Anderes zu verstehen seyn sollte, als dort unter שקוץ משמם und 'ש שומם. Wie hier vorangeht: וישבית זבח ומנחה, so c. 11,31.: והסירו התמיד und 12, 11.: הוסר התמיד; es ist also überall, wo 'ש' מ vorkommt, im unmittelbar Vorhergehenden von Aufhebung des jüdischen Opferdienstes die Rede und es könnte als unzweifelhaft erscheinen, dass auch hier in שקוצים משמם ein Surrogat desselben, ein Entsprechendes das durch Antiochus an dessen Stelle gesetzt wäre, gemeint sei. Würde man also hier, wie dort, verwüstender Gräuel übersetzen, so liesse sich aus sprachlichen Gründen die Verbindung des Plur. Nom. mit dem Sing. des Adj. zur Noth rechtfertigen. Schon Hitzig a. a. O. S. 150. erklärt dieselbe durch Beispiele, wo Abstracta mit Endung des Plur. im Sinne des Singular stehen und das Adj. im Sing. zu sich nehmen, und führt Jes. 19, 4. אדנים קשה dafür an. (Ewald S. 641. Gesenius, Lehrg. S. 704). Zwar ist es wahr, dass dieser Gebrauch gemeinhin nur bei wenigen begränzten Nominibus Statt findet, bei welchen die Pluralform schlechthin zur Bezeichnung des Abstracti dient, nicht etwa die Sache zugleich auch einer Betrachtung als Abstractum zulässt, wie אדנים, בעלים, אלהים, die letzteren beiden, wenn sie gradezu in der Bedeutung: Herrschaft stehen; allein unser Fall könnte auf Nachahmung von Hos. 12, 1. beruhen und durch diese Stelle gerechtfertigt werden; wie dort in קדשים נאמן der abstracte Plural קדשים, der doch sonst überall als wirklicher Plural erscheint und nicht schlechthin zur Bezeichnung des Abstracti dient, erst aus Nachahmung jenes Sprachgebrauchs eine Singularbedeutung hat und auf ein Einzelnes bezogen wird, so könnte diess auch wohl in שקצים der Fall seyn, obwohl dasselbe sonst nur die Bedeutung des wirklichen Plural hat. שקוצים, als Abstractum, wäre also s. v. a. Greuelwesen. Was wäre aber darunter zu verstehen? Hitzig denkt an ein Götzenbild; wir könnten uns also an den אלהא מעזים 11, 38. erinnern. Allein, so fragen wir mit Hengstenberg: was soll es heissen: über den Flügel oder über die Spitze des Götzen? Hitzig behauptet zwar כנף (insofern es auch das Aeusserste einer Sache bezeichnet) bedeute hier

was bei den lebenden Wesen ראשׁ, Jer. 23, 9. 20, 23., ohne aber diesen Sprachgebrauch irgendwie nachzuweisen und zu belegen. Besser verstände also Rösch (a. a. O. S. 297.) hier den Götzenaltar, an den wir augenscheinlich c. 11. und 12. zu denken haben und übersetzt: „und über die Fläche des verwüstenden Gräuelwesens;" כנף, insofern es das Aeusserste bezeichnet, soll dann wie גָּג 2 Mos. 30, 2. 37, 26. von der Oberfläche des Altars stehen; שׁקוצים hält er für den Plur. intens.; der Sing. des Adj. משׁמם wird aber daraus erklärt, dass man das Zusammentreffen mehrerer ם im Plur. habe vermeiden wollen, was sich schwerlich rechtfertigen lassen wird. Wäre nun aber gegen eine dieser Auslegungen in sprachlicher Beziehung jeder Einwand zu heben, so hindern uns doch andere Gründe an der Annahme derselben. Zuvörderst würden die Worte, so gefasst, keinen vollständigen Satz bilden und im Context findet sich kein Verbum, das hier zu seiner Vervollständigung ergänzt werden könnte. Hitzig und Rösch suchen sich zwar zu helfen, indem sie על כנף וגו so wie על שׁומם parallel und abhängig von תתך denken. Allein diess fände nur dann eine Rechtfertigung, wenn die folgende Worte ועד כלה ונחרצה einen ganz unabhängigen Satz, einer Parenthese gleich, bildeten, was aber nicht der Fall ist, da wir die Uebersetzung: „bis zur Vertilgung und zum Strafgericht," oder: „bis zur beschlossenen Vertilgung," verwerfen müssen. Dazu kommt noch, dass תתך kein Subject hätte, was aber gegen den Sprachgebrauch wäre, da es nie impersonaliter steht, und ferner, dass hier nicht schon תתך, welches den Untergang des Gräuels ankündigen würde, ergänzt werden darf, weil — wie sich besonders bei Vergleichung von 11, 36. ergiebt — bis zu עד כלה das ungehinderte und scheinbar unüberwindliche Verfahren des Antiochus geschildert und in jenen Worten augenscheinlich der endliche Termin gesetzt wird, bis zu welchen er wüthen wird; es kann also nicht schon vorher heissen: und über den Verwüstungsgräuel ergiesst es sich. Endlich aber, was sollte es heissen: über die Spitze (oder Fläche) des Verwüstungsgräuels — und bis zum Gerichte und zur Vertilgung — wird es sich ergiessen, u. s. f.? Es könnte dann in dem Zwischensatze ועד וגו nur der Zeittermin gegeben seyn, bis zu welchem das שׁקוצים משׁמם dauern werde — und das wäre doch über alle Maassen hart und dunkel! — ועד כלה. Diese Worte sind in

Verbindung mit dem Vorigen zu setzen; der Zeitraum wird angegeben bis wie lange jener Zustand, der bisher geschildert ist, dauern werde. Das ו bedeutet hier: und zwar. Ewald, S. 654. Anm. 9. Mit Recht bemerkte Hitzig (a. a. O. S. 149., zum Ins. S. 133.) die Worte כלה נחרצה seien aus Jes. 10, 23., vgl. 28, 22., entlehnt; diess ist um so glaubwürdiger, da uns auch v. 25. ונחרץ, vgl. Jes. 10, 22. begegnete. Allein der Verfasser machte von dem Worte כָּלָה einen ganz verschiedenen Gebrauch. Bei Jesaias steht כָּלָה als Adj. fem. von כָּלֶה in der intransitiven Bedeutung (Ewald, S. 231. 422. 3.). Man übersetzt dort gewöhnlich: das Ende, das Fertigseyn, die Vertilgung f. Vertilgtwerden, nach dem כליון 10, 22. So geben das Wort nun auch hier Hitzig und Rösch wieder durch: Vernichtung. Dagegen eifert nun Hengstenberg und meint, die Form des Volkes vertrage sich nicht mit dieser Bedeutung; denn die Form כָּתֵב, der von Vbb. לה die Form כָּלֶה entspreche (s. Ewald, a. a. O.), bilde immer Adjectiva intransitiven Begriffs, nie Abstracta, am wenigsten solche transitiven Begriffes. Allein was nöthigt denn Vertilgung in dem Sinne von Vertilgung bereiten zu fassen? Es ist vielmehr Vertilgtseyn und bezeichnet bloss den Zustand, hat also intransitiven Begriff, wie diess die Form verlangt, und in diesem Sinne steht כָּלָה in der häufigen Formel עָשָׂה כָּלָה אֶת פְּלֹנִי d. h. das Ende machen mit einem, den Zustand des Vertilgtseyns einem bereiten. Hengstenberg übersetzt: das Vollendete, und diess soll stehn vom vollendeten, festen Beschlusse, wie 1 Sam. 20, 33., und wie das Verbum כלה nicht selten von der Vollendung eines (unheilbringenden) Beschlusses vorkommt (1 Sam. 20, 7. 9. 25, 17. Est. 7, 7.); und Hengstenberg will auch für Jes. a. a. O. diese Bedeutung anwenden. Allein auch diese Erklärung wird durch die deutliche Parallelstelle c. 11, 36. zurückgewiesen; dort aber, wo die Worte כלה ונחרצה eben so gewiss vom Jesaias entlehnt sind, wie an unserer Stelle, heisst es: es werde mit dem Antiochus dauern: עד כלה זעם כי־ נחרצה נעשתה bis das vollendet ist der Zorn (das Strafgericht), denn der Beschluss des Richters muss vollzogen werden.“ כלה ist also hier Vollendung, nämlich des Strafgerichtes (8, 19.), und wir übersetzen: bis zur Vollendung und bis sich ergiesst u. s. f. Die Con-

junction עד usque dum, donec, muss man vor נחרצה wieder hinzudenken. „In תתך ist נחרצה der *Beschluss*, die *ungünstige Sentenz des Richters*, Subject, welche selbst als herabtriefend gesetzt wird, weil bei Gott Beschluss und Ausführung in einem Moment zusammenfallen, gerade so, wie es v. 11. heisst: „da ergoss sich über uns der Fluch und der Schwur, welcher geschrieben ist im Gesetze Moses, wie Mal. 2, 2. gesagt wird: „ich sende auf euch den Fluch.“ *Hengstenberg*. Dem Ausdruck: *ein* (ungünstiger) *Beschluss wird sich ergiessen* liegt aber das gebräuchliche Volksbild der Strafgerichte Gottes von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas zu Grunde, Ez. 38, 32. Für den Gebrauch des נתך vgl. noch insbesondere 2 Chron. 34, 21. 12, 7. Jer. 7, 20. 42, 18. 44, 6. Nah. 1, 6. Klagl. 2, 4. Jes. 42, 25. — שומם, meinen *Hävernick* und *Hengstenberg*, stehe dem משומם entgegen, wie das *patiens* dem *agens*; allein dass die Participialform hier transitiven Begriff habe, zeigt schon 8, 13., wo die Auslegung *Hengstenbergs* (S. 518. 500.): *wie lange währt das Gesicht, das Beständige* (der heilige Cultus) *und die Sünde* (das Bundesvolk als die leibhaftige Sünde) *als verwüstet*, nicht zu ertragen wäre! Einmal ist der Sprachgebrauch, nach welchem התמיד für עולת התמיד steht, aufs hinlänglichste begründet; dann aber, welch' ein Anmuthen, das Bundesvolk als die leibhaftige Sünde unter פשע zu verstehen! Sach. 5, 8., wo das israelitische Volk als ein Weib, die Gottlosigkeit, personificirt erscheint, kann nichts besagen, da die רִשְׁעָה dort persönlich in symbolischer Darstellung hervortritt und noch dazu in der *erklärenden* Deutung nur so genannt wird. C. 12, 11. zeigt deutlich, dass die Bedeutung von שומם und משומם nicht verschieden sey. Zwar leugnet *Hengstenb.* (S. 519.), dass ולתת שקוץ שמם dort noch mit zur Bestimmung des *terminus a quo* gehöre, vielmehr deute das ל den *terminus ad quem* an; allein, dass dem nicht so sei, erhellet zur Genüge aus 11, 31., wonach das הוסר התמיד und תת שקוץ שומם in *eine und dieselbe* Zeit fallen müssen. Dass der terminus ad quem fehlt, hat seinen guten Grund, der zu jener Stelle nachgewiesen werden soll. Der Vorwurf „*gänzlicher Willkühr*“ fällt somit auf den Urheber so gewaltsamer Auslegungen zurück. Hätte der Begriff *verwüstet* ausgedrückt werden sollen, so fände sich ohne Zweifel die Form des

Adj. שָׁמֵם wie v. 17.; wegen der transitiven Bedeutung sind hier aber (wie 12, 11. 8, 13.) auch die transitiven Vokale gewählt, wie diess in solchen Verbis geschieht, die fast schon ganz intransitiv sind und doch noch im intransitiven Sinne erscheinen (Ewald, S. 215.), obwohl שֹׁמֵם, trotz der transitiven Form auch intransitive Bedeutung haben könnte (ebd. S. 253.), sprächen Context und Parallelen nicht zu laut dawider!

I. Als Resultat müssen wir gegen jede andere Auslegung folgende Punkte festhalten: 1) die Zahl der 70 Jahrwochen soll eine bestimmte seyn, ist aber nicht genau berechenbar. Wir trennen uns also von Stäudlin (N. Beiträge zur Erklärung der bibl. Propheten, Gött. 1791. S. 57. 58.), dem Bertholdt S. 610. ff. sich anschliesst. Sie nahmen an, es seien hier bloss gewisse Epochen unbestimmt in runden prophetischen Zahlen, aber je nach dem grösseren oder geringeren Umfange des gemeinten Zeitraumes gemessen. Allein dass der Verf. die Zahl der 70 Jahrwochen ebensowohl, als der 70 Jahre des Jeremias ursprünglich als eine bestimmte und genau abgegränzte angesehen wissen wollte, kann nach dem, was zu v. 24. bemerkt worden ist, nicht zweifelhaft seyn; auch treffen nach unserer Berechnung der erste terminus medius von 7 Wochen und die zweite Hauptepoche von 8 Wochen genau mit der Chronologie überein. Nur in der ersten Hauptepoche von 62 Wochen ist ein Ueberschuss von Jahren, was wir uns auf diese Weise erklären mussten: als er die 70 Wochen v. 26. einzutheilen anfing, da ward er gewahr, dass sie zu weit für den zu umschreibenden Zeitraum seien, liess aber, weil er einmal an das Zeitmaass gebunden war, den Widerspruch stehn, und diess vielleicht um so bereitwilliger, da die Zahl, der Absicht des Verf. gemäss, nun um so dunkler und räthselhafter wurde. Diese Ansicht der Zahl 70 wird aber dadurch gestützt, dass 2) der terminus a quo der ganzen Weissagung das Jahr der Zerstörung Jerusalems seyn muss, der terminus ad quem aber das Todesjahr des Antiochus Epiphanes, über den hinaus keine Weissagung im Daniel reicht. 3) Die Zahl 70 ist nicht die Summe der folgenden 7 + 62 + 1, sondern, wie jene Zahl eine mystische und verhüllte überhaupt seyn soll, so ist sie es auch dadurch, dass nur die erste Epoche von 62 Wochen, nicht die zweite von 8 Wochen namhaft gemacht ist.

Nachdem wir diese Bemerkungen, welche in der Erklärung selbst begründet und erweitert worden sind, vorausgeschickt haben, können wir nun über die abweichenden Ansichten früherer Ausleger eine leichtere Uebersicht gewinnen. Wir hören zu dem Ende zuerst die Kritiker ab, welche, einzig richtig, den terminus ad quem der Weissagung in die Makkabäische Zeit setzen. So merkwürdiger Weise schon die LXX. (worüber Hävernick, S. 387.) und diesen richtigen Standpunkt nahmen zuerst wieder ein Joh. Marsham in seinem Canon Chronicus, Franecq. 1697. 4. S. 610. ff. und Jo. Harduin, in s. Chronologia V. T. Amsterd. 1709., indem sie zeigten, das Orakel gehe nur auf die Zeiten des Antiochus Epiphanes hinab; doch gaben auch sie noch eine verkehrte arithmetische Berechnung der Zahlen. So auch Corrodi, krit. Gesch. des Chil. Thl. I. S. 247. Die 7 ersten Hebdomaden sollen nach ihm ein unbestimmtes prophetisches Zeitmaass der seleucidischen Periode seyn, von dem Zeitpunkt an gerechnet, da der unter den Seleuciden lebende Verf. sein Orakel (v. 25.) selbst aufzeichnete, an deren Ende der idealische Messias (משיח נגיד v. 25.), erwartet wurde. Die 62 Hebdomaden sollen von dem Anfange des babylonischen Exiles bis zum ersten Einfall des Antiochus Epiphanes in Judäa reichen und die letzte Hebdomade, in welcher der Hohepriester Onias (משיח v. 26.) ermordet wird, reicht von da bis zum Tode des Antiochus, von wo an dann jene an der ersten Stelle angeführten Hebdomaden ablaufen. Vieler Gegengründe zu geschweigen, spricht schon das gegen diese Erklärung, dass der Verf. unmöglich von dem wahren Zeitpunkt des Orakels an erst rechnen konnte. Anders modificirte Eichhorn diese Ansicht in der Allgem. Bibl. der bibl. L. III. S. 761. ff., welchem Ammon folgt, bibl. Th. II. S. 217. ff. Eichhorn meint, da von der Zeit, da Jeremias weissagte, bis auf das letzte Verfolgungsjahr des Antiochus Ep. nur 63 Jahrsiebende oder 441 Jahre verflossen seyen, so ergänze der Prophet die noch übrigen Jahrsiebende nach einer künstlichen Deutung; man müsse nämlich die ersten 7 Hebdomaden nicht abwärts zählen, da man so auf keine Begebenheit in der jüdischen Geschichte komme, welche Epoche machte, sondern rückwärts von dem durch Cyrus gegebenen Edict (535 v. Chr.) v. 25. bis auf den gesalbten Sieger v. 26., d. i. Nebukadnezar, und somit bis auf die Zerstörung Jerusalems und des total eingetretenen Exiles (585? v. Chr.) d. h. 49 J. Zähle man nun von diesem Ereignisse an weiter abwärts

(אחרי!), aber nicht von seinem wahren chronologischen Anfange (585) an, sondern weil die Juden dasselbe nach Jer. 25, 11. 12. auf 70 Jahre berechneten, von seinem hypothetischen im 4ten Regierungsjahre Jojakims oder im ersten Nebukadnezar's (Jer. 25, 1.) d. h. vom J. 604 an, so sei im ersten Regierungsjahre des Antiochus Epiphanes 177 v. Chr. ein Zeitraum von 437 Jahren oder nach Usher von 432 Jahren erfüllt, das wären etwa 62 Hebdomaden. In jenem ersten Jahre des Antiochus wurde der Hohepriester Onias III. (משיח v. 26.) abgesetzt (יכרת!) und hatte keinen rechtmässigen Nachfolger (ואין לא), denn Jason und Menelaos hatten gegen das mosaische Gesetz die hohenpriesterliche Würde durch Geld vom Epiphanes gekauft. Jos. Ant. XII, 5, 1. Die letzte oder 70ste Jahrwoche schliesse sich nicht unmittelbar an die 62 Jahrsiebende an, sondern nehme erst mit des Antiochus Hauptverfolgungen ihren Anfang, die nach A. S. 6 Jahre (?) von 143—148. gedauert haben, wofür hier aber die runde Zahl gesetzt ist. — Wie scharfsinnig diese Ansicht auch genannt werden kann, so spricht doch schon das gegen sie, dass nirgend indicirt ist, wir müssten die ersten 7 Hebdomaden rückwärts berechnen. Eichhorn meinet zwar, dass wir die ersten Hebdomaden rückwärts, die andern aber abwärts zu berechnen haben, diess sei durch das אחרי v. 26. angezeigt; allein diess heisst ja deutlich genug nach, (post), aber nicht abwärts. Dazu kommt das Widernatürliche, dass man die ersten 7 Hebdomaden auf doppelte Weise berechnen soll, einmal bis zum wirklichen Anfange des Exils, um die Zahl der 7 Hebdomaden zu erhalten, zum andern aber, um die Zahl der 62 Hebdomaden vollzumachen, bis zum ersten Jahre des Nebukadnezar. — Bertholdt setzt als terminus a quo die Zerstörung Jerusalems, irret aber auch, wenn er annimmt, die Zahl 7 + 62 + 1 bezeichne in eben dieser Ordnung fortlaufende und vorwärts gehende Zeiträume; der erste soll dann bis auf Cyrus herabgehn, der zweite bis auf Alexander den Grossen, der am Ende (אחרי!) der 62 Wochen ohne einen Nachfolger (ואין לו) starb (יכרת). Die letzte Woche werde von dem Zeitpunkt an berechnet, da Antiochus Epiphanes nach seinem dritten aegyptischen Feldzuge nach Judäa kam (137 A. S.), bis zur Tempelweihe, 148 A. S.; die Hälfte dieser letzten Jahrwoche gehe von der Zeit an, da Apollonius nach Jerusalem kam und die eigentliche Verwüstung begann, im Frühjahr 145 A. S. Wie die Deutung des Einzelnen bei dieser Erklärung misslungen sei,

ist an den einzelnen Orten nachgewiesen worden; überhaupt spricht aber gegen sie, dass ein Zeitraum von 323 vor Chr. bis auf 137 A. S. gar nicht in die Zahl 70, die doch continua serie fortlaufen muss, eingeschlossen wäre. Der Erklärung Bertholdts folgen im Ganzen: Bleek, welcher (S. 292.) unter dem Gesalbten, welcher umgebracht wird (v. 26.) aber den Seleukus Nikator versteht und Hitzig (a. aa. OO.) und de Wette (Encycl. v. Ersch und Gruber, u. d. Art. Daniel), nur dass diese die Regierung des Seleukus IV Philopator als Endpunkt der zweiten Epoche von 62 und der bis dahin verflossenen 69 Wochen setzen. Die eine oder die siebenzigste Woche (v. 27.) soll die Zeit des Antiochus Epiphanes, mit Ausnahme seiner ersten Regierungsjahre, in welchen er die Juden nicht befehdete, umfassen. Desswegen habe der Verf. die siebente Woche für sich hingestellt, abgetrennt von den übrigen. Allein richtig bemerkt dagegen Rösch (a. a. O. S. 295.): „Dass Antiochus in seinen ersten Regierungsjahren die Juden nicht bedrückt habe, ist gegen 1 Makk. 1, 10—13., wo es heisst: Antiochus Epiphanes sei König geworden 137 aer. Sel. Zu selbiger Zeit haben viele einen Bund geschlossen mit den Heiden, und der König gab ihnen Gewalt, die Satzungen der Heiden einzuführen, und, 2 Makk. 4, 14., die Priester kümmerten sich nicht mehr um die Bedienung des Altars, sondern den Tempel verachtend und der Opfer vergessend, liefen sie hin, um dem Schauspiele in der Palästra beizuwohnen. Das geschah in den ersten zwei Jahren des Antiochus. Wenn er aber auch Anfangs der beste Regent war, so war es doch ein fremder heidnischer Regent, und es ist daher nicht abzusehen, warum seine ersten Regierungsjahre nicht gezählt werden sollen. Werden doch die Regierungsjahre aller übrigen Könige, guter und böser, vom Anfange des fremden Joches an continua serie gezählt.“ Neu und scharfsinnig ist die Auslegung von Rösch, in der schon oft genannten Abhandlung; aber auch sie ist eine verfehlte und beruht auf unrichtigen Voraussetzungen. Um den Propheten Jeremias zuförderst zu rechtfertigen, nimmt Rösch an, Darius Medus sei kein anderer als Darius Hystaspis; in dessen erstem Regierungsjahre seien die 70 Jahre des Jeremias abgelaufen, als der Tempel vollendet und eingeweiht worden. Allein auch damals habe die Weissagung des Jeremias nicht als eigentlich erfüllt gelten können und der Prophet habe daher eine neue Ausdeutung versucht. Allein dass Darius Medus wirklich kein

anderer seyn kann als der vermeintliche Cyaxares II. Ist schon schon früher, S. 219. f., gegen Rösch erwiesen worden. Als Anfangstermin der Weissagung soll der Verf. das Jahr 609 vor Chr., in welchem Jerusalem zerstört ward, gesetzt haben; von da ab bis zum Cyrus seyen grade 7 Jahrwochen = 50 Jahre, denn der Verf. habe die Thronbesteigung des Cyrus in das Jahr 560 gesetzt; vom selben Anfangstermin bis zum משיח אשר יכרת, d. i. Seleukus IV, Philopator, seien 62 Wochen = 431 Jahre, denn man müsse bis auf ihn nicht 7 und 62 Wochen zählen, sondern annehmen, dass die Zahl 7 und 62 parallel laufen; die erste sei die Zeit von der babylonischen Zerstörung bis zum Anfange des Stadtbaues unter Cyrus, die andre reiche bis zur Vollendung desselben unter Seleukus IV. (?), 55 Wochen nach Cyrus. Der Anfang der zweiten Epoche von 8 Wochen fällt nach Rösch zusammen mit dem Endpunkte der ersten; dieser ist das Jahr 176 oder 175 v. Chr., als Antiochus Ep. den Thron des ermordeten Seleukus bestieg; die Epoche reicht aber bis zum Ende des Befreiungskrieges, 8 Wochen nach Seleukus 120 v. Chr., damals habe Hyrkan als ein zweiter David durch bedeutende Eroberungen zu den Zeiten Alexanders Zebina, und besonders während der Thronstreitigkeiten der Brüder Antiochus Grypus und Cycicanus, den jüdischen Staat zu seinem höchsten Flor erhoben, Jos. Ant. 13, 10., zehn Jahre nach Antiochus Sidetes' Tode, 193 A. Sel. 120 vor Chr. im 16 J. seiner Regierung. Hier erst habe man sagen können, dass die 70 Leidenswochen des unglücklichen Volkes geendigt seien und der Seher Jeremias sei somit gerechtfertigt. In dieser Epoche zeichne er aber 1½ Jahre besonders aus, welche bis zum Tode des Antiochus reichen und die Zeit umschreiben, während welcher derselbe dem Cultus entgegentrat und offene Gewalt übte. Allein auch gegen diese Auslegung, welche ein bestimmtes Zeitmaass auszumitteln sucht und freilich darin einen Vorzug vor anderen Erklärungen behauptet, dass sie die Zahlen 7 und 62 als parallel laufende nimmt, sprechen folgende Gründe: 1) Wenn wir nicht mit allen übrigen chronologischen Angaben in den offensten Widerspruch treten wollen, so ist die Zerstörung Jerusalems nicht in das J. 609 sondern in das J. 588 zu setzen; denn 599, nachdem Nebukadnezar den Jojachin in's Exil geführt hat, setzt er den Zedekia auf den Thron; dieser regiert nach 2 Kön. 25. aber 11 Jahre und in seinem letzten Regierungsjahre wird Jerusalem zerstört. 2) Der Concipient kann die Thronbesteigung nicht in das Jahr

560 gesetzt haben; vielmehr setzte er dieselbe um 22 Jahre später, also in das Jahr 538. Vgl. S. 223. 224. 3) V. 27. enthält nicht 1½ Wochen, sondern eine Woche, in der die Hälfte besonders geschieden wird; denn von einem unbestimmten Artikel kann in den Worten חצי השבוע überhaupt der Grammatik nach durchaus nicht die Rede seyn. 4) Wenn die 62 Hebdomaden mit dem Tode des Seleukus IV. und dem Regierungsantritt des Antiochus Ep. zusammenfallen, wie Rösch doch S. 287. ausdrücklich angiebt: wie kann es dann noch v. 26. heissen: nach dieser Zeit werde er (nämlich Seleukus IV.) umgebracht werden? 5) Ganz unnatürlich ist die Annahme, nicht v. 27., wo anerkannt vom Untergange des Antiochus Ep. die Rede ist, sei der terminus ad quem zu suchen, sondern v, 26. in den Worten קץ מלחמה וגו׳, welche auf den Befreiungskrieg unter Hyrkan gehen sollen. Auch ist nie die geringste Andeutung, weder hier, noch in den späteren Orakeln gegeben, dass der Verf. noch über dessen Zeit hinaus weissage, ausser in die messianische Zeit. 6) Es brauchten gar nicht solche Thatsachen, wie Rösch sie voraussetzt, vorzuliegen, um in dem Verf. die Hoffnung anzuregen, dass das Ende der Leiden nun gekommen sei. Nach der Tendenz aller danielischen Orakel knüpft sich an den Untergang des Tyrannen die Hoffnung des Messiasreiches (c. 7.).

II. Indem wir uns nach einer andern Seite der Auslegungsgeschichte unserer Weissagung wenden, übergehen wir den abgeschmackten Einfall eines Franz Löwenheim (inquis. crit. et exeg. in difficult. prophet. Dan. c. IX. etc. Wirceb. 1787.), welcher v. 25—27. für das Glossem eines Juden erklärte, auch solche Erklärungen, welche gegründet sind auf Veränderung der Zahlen, wie sie die griechischen Uebersetzer und nach ihnen J. Dav. Michaelis (Versuch über die 70 Wochen Daniels, 1771.) Hassenkamp (Versuch einer neuen Erklärung der 70 Wochen Daniels, Lemgo. 1772. 8.) Schmidt (in Paulus Memorab. St. 7. S. 41. f. besonders S. 60. f.) versucht haben, oder solche, welche auf der Meinung beruhen, dass hier nicht von Jahrwochen, sondern von wirklichen Tagewochen die Rede sey, wonach alles schon unter Cyrus erfüllt wäre. So noch Eckermann Theol. Beitr. 1 Bd. 1 St. S. 133. f.

Die meisten Ausleger, welche die Integrität des Textes vertheidigten, nahmen richtig an, man habe hier Jahrwochen zu verstehen; uneinig blieben sie indess über den Anfangs- und

Endtermin. Die Juden, wie R. Salomo, Saadias, Jachiades, Abarbanel, rechnen meist von der Zerstörung des ersten Tempels bis zu der des zweiten unter Titus; 70 Jahre sollen auf die babylonische Gefangenschaft kommen, vom 11. Jahre des Zedekia an bis auf das 2te Jahr des Darius Hystaspis, wo der Tempel wiederhergestellt wurde. Die übrigen 420 Jahre berechnen sie von der Erbauung des zweiten Tempels bis auf die Zerstörung desselben unter den Römern. Allein gegen diese Ausdeutung spricht: 1) die babylonische Gefangenschaft wird überall schon mit dem ersten Jahr des Cyrus als geschlossen angesehn. Esr. 1, 1. 2) Die Berechnung trifft nicht zu, denn der gemeinte Zeitraum umfasst 656 und nicht 490, oder, wenn man die halbe Woche noch besonders rechnet, 494 Jahre. Aa. jüdische Erklärer schliessen die erste Periode mit Serubabel, aa. mit dem Hohenpriester Josua, aa. mit dem Nehemia, und so Abenesra, dessen Berechnungsweise überhaupt mit einer unter den Christen üblichen und unten näher zu beleuchtenden am meisten übereinkommt. Die Beziehung von v. 27. auf die Zerstörung Jerusalems unter Titus blieb aber die gebräuchlichste; ob diese Auslegung unter den Zeitgenossen Christi indess schon eine eigentliche und buchstäbliche war, und nicht vielmehr bloss eine typische, scheint uns grossem Zweifel unterworfen. Zwar beruft man sich dafür auf den Josephus, welcher Ant. 10, 11. 7., und Bel. Jud. 4, 6. 3. allerdings in jener Stelle eine Weissagung auf die Zerstörung unter Titus findet, allein wie stimmt damit seine Ansicht Ant. 12. 7. 6., wonach sie sich auf die Verwüstung des Tempels unter Antiochus beziehen soll? Es heisst dort, wo keine andere als eben unsere Weissagung gemeint seyn kann: *τὴν δ᾽ ἐρήμωσιν τȣ̃ ναȣ̃ συνέβη γινέσθαι κατὰ τὴν Δανιήλȣ προφητείαν, πρὸ τετρακοσίων καὶ ὀκτὼ γινομένων ἐτῶν· ἐδήλωσε γὰρ ὅτι Μακεδόνες καταλύσουσιν αὐτόν.* Entweder muss man den Josephus wegen dieser doppelten und sich widersprechenden Auslegung übler Inconsequenz beschuldigen, und zugleich annehmen, dass die Deutung auf die Römer keine so allgemeine unter den Zeitgenossen Jesu war, wie man gemeinhin behauptet: oder man ist zu der Folgerung berechtigt, dass ihm letzteres Ereigniss nur als der *ἐκτύπος* der Weissagung gegolten habe. Diese letzte Ansicht muss uns einzig bei Beurtheilung solcher neutestamentlicher Stellen leiten, auf die man sich von jeher in der christlichen Kirche berufen hat, um zu erweisen, dass hier die Zeit bis auf Christus und die Gründung seines Reiches ge-

weissagt sei. Wenn wir auch annehmen müssen, dass der ganz allgemeine und messianische Inhalt von v. 24. erst in Christus wahrhaft seine Erfüllung gefunden hat, so halten wir doch für unumstösslich gewiss, dass der Verf. den Ausgang dieser Verheissung in seiner Zeitnähe erwartete und das Ende der 70 Wochen v. 26., wie anerkannt 8, 17. 19., so auch hier die Zeit des Antiochus Ep. bedeute. Die Stellen im N. T., auf welche man sich, scheinbar mit Recht, beruft, sind aber: Mt. 24, 15, 16. (ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τȣ̃ προφήτȣ, ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ — ὁ ἀναγινώσκων νοείτω — τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη), und Marc. 13, 14.: ὅταν δε ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ, — ὁ ἀναγινώσκων νοείτω — τότε κ. τ. λ. Beide Evangelisten stimmen fast wörtlich überein. Aus kleineren Abweichungen und daraus, dass sich bei Luc. 21, 20. andere Worte finden, kann man noch nicht mit Bleek und Hitzig, Heid. Jahrb. 1832. H. 2. S. 134., folgern wollen, die eigentlichsten Worte Christi lägen nicht mehr vor. Für ἐν τόπῳ ἁγίῳ, was bloss bei Mt. vorkommt (wofür LXX. zu v. 27. ἐπὶ τὸ ἱερὸν) setzt Mc. ὅπȣ ȣ̓ δεῖ, denn Markus vermeidet jenen Ausdruck als einen für seine Leser, insofern sie Heidenchristen waren, unverständlichen und setzt den paraphrastischen. Auch hier folgt jeder seiner eigenen Stellung; so ist Lukas am meisten historisch, wenn er statt unserer Worte schreibt: „Wenn ihr umlagert sehen werdet die Stadt Jerusalem von Armeen, da könnt ihrs wohl einsehen, dass die Verwüstung der Stadt nahe ist.“ Bei allen schimmert also ein Grundgedanke, die ἐρημώσις durch. Wir geben zu, dass Jesus sich allein auf Dan. 9, 27., und nicht auf c. 11, 31. 12, 11. beziehe und die Worte auf die Verwüstung durch die Römer anwende, aber nicht als eigentliche Weissagung, sondern typisch, denn Christus verstehet unter dem Gräuel der Verwüstung etwas, was einst gleichsam das Zeichen der allgemeinen Zerstörung und Entweihung des Tempels seyn werde (nach Lukas: das Römerheer). Der Sinn ist also: der Gräuel der Verwüstung, von dem Daniel redet, wird sich wiederholen, und wenn ihr ihn erblickt, dann ist es Zeit, u. s. f. Christus sah hier also im Daniel gar nicht einmal eine Weissagung die in Zukunft erst ihre Erfüllung erhalten sollte; er legt aber auch den inneren Zusammenhang des Typus und Antitypus nicht deutlich dar und es zeigt sich, wissenschaftlich betrachtet, eine mehr äussere Auffassung des Danielischen Ausdrucks. Dagegen wendet nun aber Hengstenberg (Beitr.

S. 258. f. Christol., II. 1. S. 503. f.) mit ausführlicher Begründung ein: 1) „Christus führe aus dem Daniel eine wirklich erst in Zukunft zu erfüllende Weissagung an, denn er habe die Stelle gar nicht citiren dürfen, wenn er nicht auch mit seinen Zeitgenossen sie für eine eigentliche Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems hielt, weil er sonst zu dem Irrthum noch beigetragen haben würde.“ Allein, waren denn die Jünger mit seiner Lehrweise nicht vertraut und wussten sie es nicht, dass er in einer, „wissenschaftlich betrachtet, mehr äussern, dem Gemüthe nach vollkommen innerlichen Erfassung des Wortes,“ (Redepenning, in d. Theol. St. u. Kr. 1833. H. 3. S. 869.) oft Stellen des A. T. mit solchen Ereignissen in Verbindung bringe, zu welchen sie nach der Absicht der alten Verfasser in keiner Beziehung standen? Hätten sie also auch hier durch diese Benutzung des Buches Daniel irre geführt werden können? Welche eigentliche und buchstäbliche Beziehung seine Zeitgenossen auch dem Worte Daniels gaben, diese blieb ja unangefochten. Dass er aber in ihm nicht eine eigentliche Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems fand, besagen die Worte τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, wenn anders diese Worte, welche bei Mc. als Glosse aus dem Matthäustexte stehen, wirklich für Worte Christi zu halten und nicht bloss parenthetische Einschaltung des Evangelisten sind, wie das gleich nachfolgende ὁ ἀναγινώσκων νοείτω. Man bemerke nämlich wohl, dass es heisst: ῥηθὲν δ. Δ. und nicht προφητευθὲν und dass jene Formel grade da gebraucht wird, wo nur die endliche und vollkommene Erfüllung einer Weissagung angedeutet ist, welche zunächst schon in einer anderen Thatsache ausgegangen ist. Mt. 3, 3. 8, 17. vgl. 2, 23. Hengstenberg wendet ferner 2) ein: Christus gebe von dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως gar keine nähere Bestimmung, diese sollten seine Hörer aus Daniel selbst schöpfen; diess wäre aber nicht möglich gewesen, wenn an der angegebenen Stelle bloss von Begebenheiten der makkabäischen Zeit die Rede war. Diese Bemerkung beruht auf der Annahme, die Worte ὁ ἀναγινώσκων νοείτω seien keine Parenthese, sondern Worte Christi selbst, und zu übersetzen: „wer es liest, der verstehe es.“ Allein nur dann, wenn Christus bei seinen Zuhörern voraussetzte, dass sie die Stelle auf ein Anderes, als die Zerstörung durch die Römer, also etwa auf die Makkabäische Zeit bezögen, war es am rechten Orte, sie zum geistigen „nur durch den Beistand Gottes möglichen“ Verständnisse des Danielischen Wortes

zu ermahnen und so darauf hinzudeuten, dass sich erneuern werde, was schon einmal geschehen. Setzte Jesus aber eine allgemeine Beziehung auf die Zerstörung durch die Römer voraus, so ist wahrlich nicht abzusehen, warum er sie mit jenen Worten noch besonders zum innerlichen Verständniss der Danielischen Stelle hätte auffordern sollen, da dort nichts anderes steht, als eben hier: dass der Gräuel der Verwüstung über der Zinne des Tempels stehen werde. Welche nähere Bestimmung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* hätten seine Hörer also wohl aus Daniel schöpfen können? Man wendet 3) ein, dass Daniel von Christo gradezu Prophet genannt werde; hier also, wo er eine Weissagung von ihm anführe, müsse diese eine eigentliche seyn, und darauf allein bezogen werden, worauf sie Christus beziehe. Allein wenn in jener Stelle auch nur ein Typus gefunden wird, so blieb Daniel darum wirklich immer noch ein Prophet, insofern er von dem Messias und seinem Reiche weissagt; und haben etwa die späteren Kirchenlehrer die Propheten nicht als solche anerkannt, sondern für Betrüger gehalten, weil sie ihre Weissagungen typisch auslegten? Eben so wenig ist diess der Fall bei Christus und den Aposteln, wenn sie an das Buch Daniel sich anschliessen.

Es ist also kein sicheres Zeugniss vorhanden, dass man zur Zeit Jesu unsere Weissagung auf die Zerstörung unter Titus bezogen habe. Am wenigsten kann man dem Herrn selbst diese Ansicht unterschieben, wenn man in das typische Element des N. T., das sich nicht allein im Gedanken, sondern auch in der historischen Einkleidung offenbart, eine tiefere Einsicht gewonnen hat; hätte er aber auch, was nicht der Fall ist, jene Stelle auf die angegebene Weise erklärt, so müssen wir doch immer bedenken, dass Jesus in keine seiner Anführungen alttestamentlicher Stellen die Kraft eines hermeneutischen Kanons gelegt hat. Die messianische Auslegung, zu welcher wir nur bei v. 24. berechtigt sind, behielt aber seit ältester Zeit für die ganze Stelle ihr Vorrecht in der Kirche und auf Grund der missverstandenen Aussprüche Christi identificirte man den Gesalbten v. 25. und 26. und setzte als Endtermin der Weissagung die Zerstörung unter Titus. Die älteste Anwendung dieser Art findet sich im Briefe des Barnabas, §. 16.: *γέγραπται γάρ: καὶ ἔσται τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης οἰκοδομηθήσεται ναὸς θεȣ̃ ἔνδοξος ἐπὶ τῷ ὀνόματι Κυρίȣ.* Schon Hieronymus kannte 10 verschiedene Auslegungen dieser Stelle. Die arithmetisch genaue Be-

rechnung hat aber auch hier nicht gelingen wollen und die Blössen der Vorgänger gegen Grammatik, Zusammenhang und Chronologie sind von den kritischen Nachfolgern enthüllt, ohne sich bei Aufstellung neuer Hypothesen vor eigenen hüten zu können, da sie an einem Grundirrthume fest hielten. Die meisten dieser Ausleger nahmen an, dass man an ein Edict irgend eines persischen Königes zu denken habe, wenn man den Anfangstermin bestimmen wolle. Daher denken einige an das Datum dieses vorliegenden Orakels selbst, d. h. an das erste babylonische Regierungsjahr des fabelhaften Cyaxares II.; so Cyrillus Hierosol. Cateches., 12. n. 8. Polychronius, Calvin, Oecolampadius, L'Empereur, Coccejus, Dathe und Hezel; aa. an das Edict des Cyrus, so Clemens Alexandrinus, Kleinert (in den Dorpat. Beitr. II., S. 4. f.). Weil aber in diesem Edicte nicht von dem Wiederaufbau der Stadt die Rede ist und weil auch der Tempelbau nicht unter ihm zu Stande kam, sondern unter einem Könige, welcher Esr. 4, 24. Darius genannt wird, so rechnete man, je nachdem man den Namen Darius auf einen persischen König bezog, entweder von Darius Hystaspis an, so Scaliger, oder von Darius Nothus, so Tertullian. adv. Judaeos c. 8., Luther und Melanchthon; aa. setzten das 20. Jahr des Artaxerxes Longimanus, in welchem Nehemias die Erlaubniss erhielt, Jerusalem wieder aufzubauen, als terminus a quo, so Julius Afric., Chrysostomus, Theodoret, Euthymius Zigabenus, Isidorus Pel., Scholl, Hävernick; von dieser Auslegung sagt Hieronymus, dass die meisten ihr folgten und er selbst ist ihr nicht abgeneigt. Als terminus ad quem hielt man die Zerstörung Jerusalems durch Titus fest, so Origines (der aber nach einer mystischen Auslegung von Adam an rechnet), Clemens Al. Tertullian, Chrysostomus, unter den Neueren J. D. Michaelis, Hassenkamp, Dathe, Hezel, Hävernick und aa. Weil aber dieser Zeitraum mehr als 490 Jahre umfasst, so haben andere, als den terminus ad quem, ein näheres Ereigniss in Jesu Leben festgestellt, also sein Geburtsjahr oder seine Darstellung im Tempel, oder sein Todesjahr, so Julius Africanus. Freilich nahmen auch diese Ausleger eine Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer an, behaupteten aber, dass Gabriel diese Ereignisse, welche nicht mehr in die 70 Jahrwochen eingerechnet wären, nur anticipirt habe. Auf welcher gränzenlosen Willkühr diese Annahme beruht,

bedarf weiter keines Beweises, was würde aus solchem Anticipiren denn anderes folgen, als dass der Prophet die 70 Wochen für kein bestimmtes Zeitmaass gehalten habe? Scholl gelangt durch eine Rechnung nach Olympiaden, und durch Combination des Todesjahres Alexanders des Gr. zu demselben Resultate wie Hävernick. Dieser setzt als terminus a quo das Edict des Artaxerxes Long. (Neh. 2.) in dessen 20 Regierungsjahr 301 oder 308 v. Chr., und meint, die erste Periode werde auf 7 und 62 Jahrwochen, also 69 Wochen = 483 Jahren bestimmt. [Gegen diese Zerlegung s. zu v. 25.]. Von da bis zur Schlacht bei Actium i. J. 723 u. c. seien 420 J.; rechne man dazu nun die noch folgenden 44 Jahre der Regierung des Augustus, also 464 J., so blieben uns noch 19 Jahr, welche in die Regierung des Tiberius fallen; der terminus ad quem sei das Todesjahr Christi. Auf genaue Jahresangabe sei zu verzichten wegen der chronologischen Ungewissheit über das Todesjahr Christi; über diesen werde aber schon v. 26. hinausgeeilt und schon die Zerstörung Jerusalems angedeutet, welche erst in die letzte Woche gehöre; diese soll aber von Christi Tode bis zur Zerstörung Jerusalems reichen (!). Am sauersten macht sichs endlich Herr Hengstenberg, allein trotz der grossen Sicherheit, mit welcher seine Leistung auftritt, theilt oder überbietet sie doch nur die Fehler der früheren Versuche. Das מצא דבר soll nicht auf das Edict eines persischen Fürsten sich beziehn, sondern es bedeutet das Ausgehn des Beschlusses von Gott zur Wiederherstellung der Stadt; dieser göttliche Beschluss sei aber in Folge der Erhörung des Gebetes Nehemias um die Wiederherstellung der Stadt c. 1. ausgegangen und dieses Gebet im Monate Cislev, im 20. Jahre des Artaxerxes Longimanus, 455 v. Chr. = 299 u. c. gesprochen. Die Zeit von da bis zum Ende der 7 Wochen (denn in להשיב bezeichne das ל einen terminus medius) reiche bis zum Jahre 406, 2 Jahre vor dem Ende der 19jährigen Regierung des Darius II., des Nachfolgers vom Artaxerxes; zu dieser Zeit sei die Stadt vollkommen vollendet gewesen. Der terminus ad quem für die (in 7 und 62) getheilten 69 Jahrwochen sei die Taufe, oder das Auftreten Christi im J. 782 u. c.; die letzte Woche gehe von da bis auf einen „fliessenden“ terminus ad quem in den ersten Jahren nach Christi Tode; dieser falle in die Mitte jener Woche und werde von der Taufe durch 3½ Jahre getrennt. Wir bemerken gegen diese Ausdeutung insbesondere noch folgendes: 1) Wie gesucht

und unnatürlich die Deutung des מצא דבר, wie unwahrscheinlich also der terminus a quo sei, leuchtet jedem ein! Wäre überhaupt eine andere Deutung, als die von uns gegebene möglich, nämlich: „Ausgehn des Ausspruches (Orakels)," so könnte man nicht anders erklären, als: vom Erlass eines Befehles, die Stadt zu bauen und wiederherzustellen, d. h. mit Beiden den Anfang zu machen, und man müsste, auch wegen Jes. 45, 13., nothwendig an das Edict des Cyrus denken, da der Stadtbau, wie zu v. 25. gezeigt worden ist, genau mit dem Tempelbau zusammenhängt. In keinem Falle könnte man anders als vom Cyrus an rechnen, insofern ja, nach Hengstenberg selbst, mit dessen erstem Jahre die 70 Jahre des Jeremias ihr Ende erreicht haben sollen, und Daniel im 69sten steht. Wie wäre es nun denkbar, dass der Prophet im Jahre 539 v. Chr. die Weissagung anhöbe, aber nicht von da ab den Anfang des zugesicherten Heiles berechnete, sondern hinunterstiege ins Jahr 455 und hier den Anfangstermin der 70 Wochen setzte? Wollten wir uns auch auf den Standpunkt einer, unsrer Ueberzeugung völlig widerstreitenden, kritisirenden Schule versetzen, doch fiele es uns unmöglich, solcher Willkühr, die sich den Anstrich der allein wahren und christlichen Kritik zu geben anmaasst, auch nur im entferntesten beizustimmen, da sie der Beschaffenheit der Weissagung, wie diese auch immer aufgefasst seyn mag, schnurgerade widerspricht! Oder wird man sich mit der fast Lächeln erregenden Bemerkung von Hengstenberg (S. 403.) beruhigen können: „die Zwischenzeit zwischen diesem terminus ad quem des Jeremias und dem des Daniel wird als ein Interimisticum dem Bundesvolke mit derselben Liberalität nicht angerechnet, mit der ihm der frühere Mittelzustand, die 18 Jahre von dem 4ten Jahre des Jojakim an, bis zur Zerstörung der Stadt und des Tempels, mit in die 70 Jahre des Elendes eingerechnet worden!" Fürwahr, es wäre eine vielseitige, aber kaum wünschenswerthe Liberalität des Himmels, welche bald ein gedrücktes und des Heiles bedürftiges Volk wohl 82 Jahre länger als nöthig, bloss aus Kurzweile harren liesse, bald ihm 18 Jahre abliesse, um dadurch seinen Propheten Jeremia, dessen 70 Jahre man doch nach Herrn Hengstenberg eigentlich und wörtlich verstehen soll, hier Lügen zu strafen! Aber freilich, diese Liberalität (!) ist nur das Hirngespinst eines in die Enge gerathenen Kritikers, welcher ihrer zur vermeintlichen Rettung unserer Weissagung und ge-

wiss auch zur Tilgung seiner in der gläubigen Kritik verschuldeten Irrthümer bedarf! Die Anschuldigungen „der Parteilichkeit" (Beitr. S. 360.), „lächerlicher Anmassung" (S. 46.) „absichtlicher Täuschung" (S. 232.) „freiwilligen Irrthums" (S. 163.) „bösen Willens" S. 146., welche derselbe gegen die ersten Männer der Wissenschaft von Zeit zu Zeit ausgehen lässt, fallen hiebei auf den Urheber selbst zurück! Allein, wir sind bei diesem ersten Punkte noch nicht mit Herrn Hengstenberg im Reinen! Um nämlich einigermaassen eine chronologische Berechnung zu Stande zu bringen, setzt derselbe, nach Krüger, das 20ste Regierungsjahr des Artaxerxes Longimanus ins J. 455 v. Chr. Diess beruht auf der Annahme, dass der Regierungsanfang des Ataxerxes in d. J. 474, nicht erst in d. J. 465 versetzt werden müsse. Gegen diese gewaltsame Verkürzung der Regierung des Xerxes hat sich aber, mit Vertheidigung der älteren Ansicht, gründlich und ausführlich erklärt: Kleinert: über den Regierungsantritt des Artaxerxes Long., in den Dorpat. Beitr. II, 1—232. — 2) Die chronologische Berechnung beruht auf falscher Fassung des ל in להשיב. Vgl. zu v. 25. — 3) Welche Inconsequenz! Die Weissagung soll nach Hengstenberg eine genau abgegränzte und bestimmte seyn (S. 412. 520. in der Christol. a. a. O.); wie stimmt denn dazu, dass der Endtermin (S. 561.): „ein fliessender" genannt wird! Freilich, die scheinbare Hindeutung auf die Zerstörung Jerusalems v. 26. und 27. darf nicht aufgegeben werden und der Prophet muss sie geweissagt haben! Das geht aber nicht wohl anders an, als wenn man's mit der, vorher zwar gerühmten, Chronologie, hier nicht allzugenau nimmt und die Zahl 70 zu einer „flüssigen," über ihren Zahlwerth hinausreichenden macht, den Fluss aber dämmt, wenn der Kritiker ans Ufer will! Doch schon allzuviel von dieser mühseligen Arbeit, jene Winkelzüge und gewaltsamen Verdrehungen, welche man sich bei unsrem Abschnitte erlaubt hat, zu widerlegen!

Capitel X—XII.

Die letzte Monarchie und deren Ende.

Dieser letzte zusammenhängende Abschnitt enthält eine ausführliche Offenbarung über das letzte d. i. das macedonisch-griechische Reich bis auf Antiochus Epiphanes, mit ferneren Aussichten in eine messianische Zukunft. Daniel erhält diese Offenbarung im dritten Regierungsjahre des Cyrus, als er um die Zeit des Osterfestes aus Trauer über die gegenwärtige Lage des Volkes und dessen Sünde, welche jene herbeigeführt, ein dreiwöchentliches Beten und Fasten anstellt. Als dieses zu Ende, und Daniel sich grade am Tigris befindet, wird ihm ein Gesicht; die Männer aber, welche in seiner Gesellschaft sich befanden, sind entflohen, von plötzlichem Schrecken ergriffen und wie von unsichtbarer Kraft, als Unheilige, aus dem Geisterkreise gebannt (v. 7.). Es wird ihm eine Erscheinung, in wunderbarer Glorie; ausser sich vor Bestürzung fällt er zur Erde hin, aber ein Engel, Gabriel, richtet ihn wieder auf, er ermahnt ihn, ohne alle Furcht zu seyn, versichert ihm, dass sein Gebet um Aufschluss über die Zukunft des Volkes schon am ersten Tage desselben erhört sei, und dass er nun gekommen, ihm diese Offenbarung zu geben. Zuvor aber giebt er ihm noch den Grund an, warum seine Sendung an ihn sich verzögert habe. Er habe nämlich 21 Tage lang mit dem Schutzgeiste Persiens zum Heile Israels kämpfen müssen und ihn nicht übermocht, endlich ihn aber doch mit Hülfe des Schutzengels der Juden, des Michael, auf eine Zeitlang wenig-

stens besiegt; sobald er dem Daniel aber die Offenbarung werde gegeben haben, müsse er zurückkehren, um aufs neue mit dem, dem jüdischen Volke feindselig gesinnten Schutzgeiste Persiens zu kämpfen; auch deutet er ihm zugleich an, dass die Offenbarung, welche er ihm geben wolle, noch über die Zeit des persischen Reiches hinausreichen werde, indem er hinzufügt, wenn jener Kampf mit dem persischen Schutzengel ende, so werde dagegen ein anderer mit dem griechischen beginnen, also noch bis in die Zeit der griechischen Herrschaft hinein werde die jüdische Nation nicht zu ihrer alten Unabhängigkeit gelangen. Cap. 11, 2. beginnt nun die eigentliche Offenbarung über die bis zum Einbruch der messianischen Zeit reichenden Schicksale der Juden. Sie hebt an mit den drei Nachfolgern des Cyrus, geht dann auf Alexander den Gr. über und auf die, auf den Trümmern seiner Monarchie sich bildenden Reiche. Von 11, 5. an redet Gabriel aber bloss von zwei Dynastien, als solchen, von denen die Juden am meisten zu leiden hatten, dem Könige des Nordens d. i. der Dynastie der Seleuciden und dem Könige des Südens, d. i. der Dynastie der Lagiden. Die historische Offenbarung geht mit dem Detail eines Geschichtsbuches v. 6. von Antiochus Theos und Ptolemäus Philadelphus an bis auf Antiochus Epiphanes herab, v. 21—24.; die folgenden Verse 25—28. weissagen dann dasjenige noch vollständiger, was v. 22—24. nur kurz angedeutet hatten. V. 29—39. geht die Erzählung bis auf die Ereignisse nach dem vierten aegyptischen Feldzuge herab, v. 40—44. tragen einiges in der Erzählung nach, v. 45. wird der Tod des Antiochus Ep. nach seinen genaueren Umständen verkündigt. Dann heisst es c. 12, 1. f., der Erzengel Michael werde als Schutzgeist des jüdischen Volkes die Oberhand gewinnen und das Reich Gottes für die Juden anheben. Dann werden die Todten auferstehen, um Theil zu haben an den Freuden des messianischen

Reiches. Er fügt auch eine Zeitbestimmung hinzu, welche das nahe Ende erwarten lässt. Er befiehlt dem Propheten noch, diese Offenbarung geheim zu halten, und entlässt ihn mit dem Wunsche, er möge abscheiden von der Erde, um, wenn das Ende der Tage komme, mit den Frommen aufzuerstehen.

Auch in diesem Abschnitte tritt das paränetische Moment hervor. Er ermahnt, die Leiden der Gegenwart standhaft zu ertragen und sie als Prüfungen und Mittel zur Läuterung anzusehn, c. 11, 35. 12, 10. Daran schliesst sich aber die tröstende prophetische Verheissung, dass auch diejenigen, welche vor dem Eintritt des bald erwarteten Messiasreiches sterben oder umkommen würden, dennoch Theil an dem Messiasreiche haben sollten, zu welchem sie auferstehen würden, c. 12, 2. 3. 13., dass aber die Gottlosen und von dem wahren Gotte Abtrünnigen zwar auferstehen, aber zum ewigen Tode verdammt werden würden.

Die Identität des Verfassers der übrigen Abschnitte ist unbezweifelbar. Ueberall finden sich Beziehungen auf Vorangegangenes, und Sprache, so wie Darstellung, stimmen auf das auffallendste damit überein. Dass der Abschnitt später abgefasst ist, als beim Beginne der persischen Monarchie, beweisen das dreiwöchentliche Fasten, 10, 2., die Unterscheidung höherer und niederer Engel, 10, 5., die Lehre von den Schutzengeln, 10, 13., der Mangel an Kenntniss der persischen Regentenreihe, 11, 3.; zudem stempelt der ganze Character der Weissagung sie zur Dichtung und ihre Abfassung ist, wie c. 7—9., unmittelbar nach dem Tode des Antiochus Epiphanes, welcher hier genau mit seinen Umständen geschildert ist, 11, 44. 45., anzusetzen.

1. X. Im dritten Jahre Coresch, des Königes von
Persien, ward Daniel, dessen Name Beltschazar ist, eine
Offenbarung enthüllt; und Wahrheit ist die Offenba-
rung und [das] Elend ist gross. Und verstehe die
2. Offenbarung, und verstehe sie in dem Gesichte *a)*. In

a) Den letzten Abschnitt eröffnet eine allgemeine Ueberschrift v. 1. — בשנת שלוש וגו׳. Das dritte Regierungsjahr des Cyrus über das medopersische Reich ist gemeint; warum er grade dieses Jahr nennt, ist zu v. 2. nachgewiesen. Der Widerspruch, dass der Verf. c. 1, 21. den Daniel nur bis zum ersten Jahre des Cyrus dauern (leben) lässt, erklärt sich durch die Annahme, dass er wohl anfänglich den Daniel gar nicht in späterer Zeit weissagen lassen wollte, und hier jene Zeitangabe nicht beachtete. Vgl. S. 31. 32. und daselbst über die Vss. z. u. St. — דבר נגלה לדניאל. Der Verf. spricht hier wieder vom Daniel, wie von einem Fremden, erst v. 2. lenkt er wieder in die erste Person ein. — Ueber דבר vgl. zu 9, 23.; die v. 21.; 11, 2. ff. folgende Offenbarung ist gemeint. — בלטשאצר wie 1, 7. 4, 5. 6. Aa. Codd. u. Edd. nach einer Buchstabenversetzung: בלטאשצר. — ואמת הדבר וצבא גדול. Das Prädikat אמת ist mit Nachdruck vorangestellt; vgl. überhaupt zu 8, 26. Der Artikel weiset auf das vorhergegangene דבר zurück. Aehnlich 2 Chron. 32, 1., nach drei Capiteln voll von Dichtungen und Zusätzen: אחרי הדברים והאמת האלה. Die Worte וצבא גדול treten nicht als ein neues Prädicat zu הדבר, so dass sie mit de Wette aufzulösen wären und (die Offenbarung betrifft) grosse Bedrängniss, sondern wie אמת Prädicat zu הדבר ist, so tritt גדול zu צבא, und man übersetze also: Wahrheit ist die Offenbarung und [das] Elend ist gross, nämlich das in der folgenden Vision geoffenbarte Elend; die Zeit der Bedrängniss c. 12, 1.: עת צרה אשר לא נהיתה מהיות גוי עד העת ההיא. Es ist also auch hier hauptsächlich wieder die Zeit des Trübsals unter Antiochus Epiphanes berücksichtiget, nicht die frohen Hoffnungen, welche nach derselben (c. 12.) dem Volke erfüllt werden sollen. Man könnte erklären: וצבא אשר נגלה בו גדול. Dass צבא, Krieg, Kriegsdienst, aber auch metaphorisch s. v. sei als: elendes Leben, Elend, erhellt

aus Hi. 7, 1. 10, 17. 14, 14. Jes. 40, 2. Wörtlich Aq. am Rande des Cod. Chis.: *καὶ στρατεία μεγάλη*, und auch Ch. B. Michaelis, Bertholdt, Dereser, Rosenmüller, indem sie die Bedeutung Krieg festhalten, übersetzen dann irrig: und (betrifft) grossen Krieg. Allein die von uns angenommene Bedeutung ist vorzuziehn, da das Orakel und alles was darin geweissagt wird, in besonderer Beziehung zu den Juden steht; auch besonders wegen c. 12, 1. Insofern צבא auch Heer bedeutet, übersetzen die LXX: *τὸ πλῆθος τὸ ἰσχυρὸν (διανοηθήσεται τὸ πρόσταγμα)* vielleicht mit besonderer Beziehung auf die Juden der Makkab. Zeit, c. 12, 9. 10. Falsch auch der Syr. (ܘܚܝܠܐ ܪܒܐ ܡܣܬܟܠܝܢ ܦܘܪܫܢܐ), Theodot. *καὶ δύναμις μεγάλη καὶ σύνεσις ἐδόθη αὐτῷ ἐν τῇ ὀπτασίᾳ*), Vulg. (et fortitudo magna), denn צבא kann nie wie חיל, *δύναμις* s. v. seyn als: robur, fortitudo, wie schon früher bemerkt worden. Hävernick endlich will erklären: Wahrheit ist die Weissagung und die Anstrengung ist gross; die Worte ואמת הדבר sollen in enger Beziehung aufeinander stehen und das צבא sich gleichfalls auf den Propheten so beziehen, dass es die denselben betreffende grosse Anstrengung, mit welcher diess Orakel für ihn verbunden war, bezeichne, vgl. 8—10. 15—19. Diese Erklärung ist gewiss seltsam genug; höchstens würde man diese Bemerkung, dass der Prophet grosse Anstrengung habe dulden müssen, am Schlusse der Vision erwarten können, (8, 27.) nicht aber schon in der Ueberschrift. — Es folgt nun in den Worten: ובין את הדבר ובינה לו במראה eine Apostrophe an die Leser, ähnlich wie c. 9, 23.; wie dort ist בין abgekürzte Form des Imper. הבן, wofür es schon Coccejus, Geyer, Ch. B. Michaelis richtig erkannten. Irrig nehmen es Aa., wie Bertholdt, Dereser, de Wette (nach Vorgang der griech. Uebersetzer und der Vulg.) als 3 praet. Kal und erklären: er merkte. Allein die Form בין ist jedenfalls nicht Kal, sondern Hiphil, und kann auch hier nicht für 1 mod. gehalten werden. Ewald, S. 417. Gegen Annahme des Praeterit. spricht auch, dass, da בין s. v. ist als: verstehen, den Sinn finden, hier nicht von Daniel die Rede seyn kann, weil er v. 12, 8. selbst von der Offenbarung sagt: ich hörte sie, aber ich verstand sie nicht! Hävernick hält, nach Glassius, בין für den Inf. und בינה für das Nomen und übersetzt: „ein Lauschen auf das Wort und Aufmerk-

samkeit auf das Gesicht war ihm. Allein 1) בִּין ist nicht: lauschen, aufmerken, sondern überall verstehen, 8, 27. 12, 8. 10. 2) בִּינָה kann nicht Nomen seyn, wofür es schon fälschlich Theodot. gehalten hat. 3) Die Parallelstellen c. 9, 23. sprechen auf das überzeugendste dafür, dass die Worte im imperativischen Sinne aufzufassen seien. Jene Stelle zeugt auch gegen Hävernick, welcher meint: „es lasse sich schwerlich ein ähnliches Beispiel abgerissener und eingestreuter Ermahnung bei den Propheten auffinden.“ Es findet bei unserer Auffassung aber auch kein Widerspruch mit c. 12, 8. Statt; die Aufforderung, die Weissagung zu verstehen, erfolgt hier ja nicht an den Propheten, welcher als der Zeit der Erfüllung ferne stehend gedacht werden muss und dem daher der Schlüssel zur nachfolgenden Offenbarung fehlt (12, 8.), sondern der Verf. redet hier die Leser seiner Zeit an, die הַמַּשְׂכִּילִים אֲשֶׁר יָבִינוּ, 12, 10. — In וּבִינָה לוֹ בַּמַּרְאֶה ist eine emphatische Wiederholung des zunächst Vorhergehenden enthalten. Theodot. und nach ihm viele Neuere, als Geyer, Bertholdt, Dereser, de Wette erklären: und er erhielt Einsicht in das Gesicht. Das wäre schon im Widerspruch mit 12, 8., auch nehmen sie irrig בִּינָה als Nomen und לוֹ beziehen sie auf Daniel. Der Einwand, welcher ihnen ausserdem gemacht worden ist, dass בִּינָה, wenn es Nomen wäre, den Ton auf der letzten Sylbe haben müsste, da es hier doch Milel ist, haben sie durch die Bemerkung abgewiesen, der Ton sei zurückgezogen wegen des folgenden einsylbigen Wortes לוֹ. Allein richtig bemerkt schon Ch. B. Michaelis, dass an den Stellen, wo בִּינָה nach der Masora z. u. St. noch Milel ist, es immer Imper. mit He parag. sei; vgl. Ps. 5, 8. Hi. 34, 17. und dafür haben wir es auch hier zu halten. Vortrefflich passt diess zu dem vorangegangenen בִּין; emphatisch wird der Ausdruck wiederholt, und, um der Aufforderung noch einen besonderen Nachdruck zu geben, noch das He parag. angesetzt. Wie jetzt die Accente gesetzt sind, zu deren Aenderung man nicht befugt ist, kann לוֹ auch gar nicht auf דָּנִיֵּאל zu beziehen seyn, weil in diesem Falle das Athnach nicht bei בֵּלְטְשַׁאצַּר, sondern bei גָּדוֹל gesetzt seyn müsste; da es nun aber bei בֵּלְטְשַׁאצַּר steht, so theilt es den Vers so ein, dass im zweiten Gliede des Verses הַדָּבָר, nicht aber בֵּלְטְ׳ Hauptsubject ist, und darauf muss also das Pron. suff. bezogen werden. Wie hier, wird הָבִין mit לְ des

selbigen Tagen fastete ich Daniel drei Wochen lang *b)*.
Köstliches Brod ass ich nicht, und Fleisch und Wein 3.

Objects construirt 5 Mos. 32, 29. Ps. 73, 17. Sprüchw. 14, 15. — In במראה zeigt das ב dasjenige an, worin der Ausspruch, auf welchen er merken soll, offenbaret wird. Dieselbe Construction 9, 2. Der Artikel weiset auf die nachfolgende Vision, v. 4. ff., hin. Erklären können wir also: Ja verstehe jenen Ausspruch, welcher in der Vision offenbaret wird. Ueber מראה vgl. 8, 16.

b) Daniel fastet um die angegebene Zeit, sowohl aus Trauer um die gegenwärtige Lage seines Volkes, als auch, wie aus v. 12. erhellet, weil er sich innerlich demüthigt und beugt vor Gott, um der Verschuldung des Volkes willen, welche jene herbeigeführt hat; wie auch c. 9. das Trübsal von des Volkes Sünde abgeleitet ist. Aber sein Fasten ist zugleich mit Gebet verbunden, wie wir aus v. 12. ersehen, und zwar betet er (v. 14.) um Aufschlüsse über die Zukunft des Volkes und ob noch einst das langerwartete Heil demselben kommen werde. Ein Engel bringt ihm dann jene Aufschlüsse und nachdem er c. 10. und 11. die sämmtlichen Schicksale der Juden bis auf Antiochus Ep. gegeben hat, eröffnet er dann (c. 12.) die Aussicht in die Zeit des Heiles. Die Erfindung hat also die grösseste Aehnlichkeit mit c. 9., nur, dass hier mehr aus zerstreuten Andeutungen auf sie geschlossen werden kann; wie z. B. das Gebet selbst hier nicht mitgetheilt wird und nur aus der Andeutung v. 14. sein Inhalt hervorgeht. Schon ist bemerkt, dass die Veranlassung des Fastens die Trauer um das Trübsal (vgl. Neh. 1, 2. ff.) und um die Sünde des Volkes sei, denn der Concipient lässt den Daniel im 3. Jahre des Cyrus fasten und beten, da grade nach Esr. 4, 4. der Tempelbau durch die Samariter behindert und (s. hier v. 13.) die persische Regierung entweder schon zum Nachtheile der Juden verfuhr, oder doch ungünstige Maassregeln befürchten liess; das jüdische Volk also noch immer zu keiner Selbstständigkeit gelangt war. Er fastet und betet aber im 1. Monate oder Nisan (v. 4.), weil in ihn das grosse 7tägige Passahfest fiel, das an die Flucht aus Aegypten erinnern sollte, und an dem man nur das Brod des Elendes ass (5 Mos. 16, 3.); dieses Trauerfest war also geeignet, das Gemüth des Sehers bei so trauriger Lage des Volkes, noch in tieferen Kummer zu versenken. Dass er

aber an das Osterfest gedacht, wird dadurch noch um so gewisser, dass er die Zahl 7 verdreifacht, denn das Fest dauerte 7 Tage lang, vom Abend des 14. bis zum 21. Nisan (2 Mos. 12, 18.). Die Verdreifachung der Siebenzahl beruht hier aber ohne Zweifel auf der höheren Schätzung des Fastens bei den späteren Juden (S. 25. 26.), obwohl schon Moses, ehe er das Gesetz vom Jehova empfing, 40 Tage lang fastete (2 Mos. 24, 18.). Allzu speciell nimmt aber Hävernick an, die Veranlassung zu der Trauer Daniels sei in der Feier des Passahfestes zu suchen, welches damals von den Juden nicht gefeiert werden konnte. — In Folge von Fasten und Gebet wird dem Daniel dann die Offenbarung. Mit Recht haben sich aber Hengstenberg, Beitr. S. 146. f. und Hävernick gegen die Ansicht von Bertholdt und Aa. erklärt, dass hier überhaupt von einem ascetischen Fasten, um dadurch eine Offenbarung herbeizuführen, die Rede sei, wie solches in den spätesten Schriften (4 Esr. 5, 13. 6, 31.), auch bei den Essenern u. s. f. vorkommt. Das Fasten ist vielmehr insofern unabhängig von der Offenbarung, als jenes einzig nur Grund und Veranlassung in der Trauer und der inneren Zerknirschung hat, aber nicht desshalb angestellt wird, um dem Herrn ein Orakel abzuringen. Man beruft sich zwar auf v. 12., woraus erhelle, dass der Verf. den Daniel diese Bussübung als Vorbereitung auf die göttliche Offenbarung anstellen lasse; allein dann würde man erwarten, dass geschrieben wäre לְהִתְעַנּוֹת וּלְהָבִין וגו׳, denn das Verständniss der Zukunft konnte doch nur die Folge der Casteiung seyn; ferner steht הִתְעַנָּה gar nicht von der äusseren Ascese; endlich aber ist ja der Engel, wie v. 12. besagt, nicht wegen der Ascese des Daniel gekommen, sondern um seiner Worte willen, d. h. wegen seines Gebetes um Aufschlüsse über die Zukunft des Volkes. — הָיִיתִי מִתְאַבֵּל ich trauerte, d. h. ich fastete, so in Syr. ܐܒܝܠܐ, arab. أبيل Trauernder = Ascet. Trefflich der Syr.: ܗܘܝܬ ܡܨܡ ܨܐܡܐ, und Ephraem: ܐܒܝܠܐ ܕܝܢ ܠܨܘܡܐ ܩܪܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܡܢܝ ܫܘܠܝܚܐ ܠܗܘܢ ܦܪܝܫܐ ܕܢܟܣ ܗܘܘ ܠܗ ܟܠ ܠܡܫܬܘܬܗܘܢ ܕܐܝܠܐ ܕܢܟܣܝܢ ܗܘܘ. ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܝܢ ܐܒܝܠܐ ܡܫܡܫܝܢ ܒܩܘܕܫܐ ܕܢܝܚܝܢ ܠܡܫܡܫܘܬܐ ܠܗ ܕܢܝܚܐܡܘܗܝ. Polychronius: Ἔθος τοῖς Ἰουδαίοις τὴν νηστείαν

kam nicht an meinen Mund, selbst salben that ich mich nicht, bis drei Wochen voll waren *c)*. Und am vier 4.

πένθος καλεῖν, ὡς καὶ ἐν τῷ νόμῳ ἀναγέγραπται. Das ימים steht oft, wie hier, in Apposition bei Zeitbestimmungen, um anzuzeigen, dass sie bis auf den Tag genau sind; also: drei ganze Wochen, drei Wochen lang. Dass es noch ausdrücklich hinzugesetzt sei, um diese שבעים von den Jahrsiebenden 9, 24. zu unterscheiden, ist irrige Annahme. S. daselbst die Anm.

c) Es wird nicht gesagt, dass Daniel sich während der ganzen Zeit der Speise und des Trankes überhaupt enthalten habe, sondern, dass er das Nothwendigste zu sich nahm; nur wenn das Fasten wenige Tage dauerte, war es mit einer gänzlichen Enthaltung von Essen und Trinken verbunden. Esr. 10, 6. — לחם חמדות nimmt Hieronymus für köstliche Speise überhaupt, so dass vorzüglich an Fleisch zu denken wäre, zu welcher Annahme auch wir uns S. 22. bekannten; das folgende ובשר ויין וגו würde dann als nähere Erklärung gesetzt seyn. Wir ziehen aber jetzt die Auslegung von Hävernick vor, nach welcher der Gegensatz von לחם ח׳ zu finden ist in dem לחם עני, Trübsalsbrod, welches ausschliesslich das ganze Passahfest (חג המצות) gegessen wurde. 5 Mos. 16, 3. Daniel fastet hier aber zur Zeit des Osterfestes. Unpassend übersetzt Bertholdt: „das liebe Brod," insofern das Brod das nothwendigste Speisemittel ist im Gegensatze zu בשר; so auch schon Theodoret, allein das hiesse, Daniel habe selbst nicht einmal Brod genossen, was der Verf. schwerlich sagen will; auch stehen ähnliche Ausdrücke, wie מַאֲכַל תַּאֲוָה dieser Auffassung entgegen. — וסוך לא סכתי Wir können den verstärkten Ausdruck wiedergeben, wenn wir übersetzen: selbst salben that ich mich nicht. Salben mit wohlriechenden Oelen gehört unter die Bedürfnisse des vornehmen Morgenländers, wie Daniel einer war; aber wenn man fastete und trauerte, wurde es unterlassen. 2 Sam. 12, 10. Seit der Perserzeit mochte die Salbung auch unter den Juden Luxussitte geworden seyn; von den Persern aber behauptet Plinius, H. N. 13, 1.: Persas non tam ungi quam unguentis madere consuevisse und Hieronymus z. u. St.: Qui mos apud Persas et Indos

und zwanzigsten Tage des ersten Monden, da war ich
5. am Ufer des grossen Flusses Chiddekel *d)*. Und ich
erhob meine Augen, und schauete, und siehe, ein Mann,
in Linnen gekleidet, und seine Lenden umgürtet mit
6. Gold vom Uphas *e)*. Und sein Leib war wie Chryso-

hodie quoque servatur, ut pro balneis utantur unguentis. Polychron.: *ἔθος ἦν τοὺς ἐν τέλει τῶν περσῶν καλλωπίζειν τὴν κόμην, ἄλλοις τὲ τισὶ, καὶ ἀλοιφῇ, ὃ ἔτι καὶ νῦν παρὰ πέρσαις ἐστὶν ἰδεῖν.* — Beachtungswerth ist noch die Rüge des Polychronius zu v. 4., welche er in Beziehung auf das dreiwöchentliche Osterfasten des Daniel, gegen die Juden seiner Zeit ausspricht: *πῶς οὖν οἱ κ ἐναγεῖς οἱ μιαροὶ ἰουδαῖοι, τῶν ἁγίων ἐκείνων οὐδὲν, τῶν τοιούτων νομίμων φυλαττόντων ἐπὶ τῆς ἀλλοτρίας, αὐτοὶ τουναντίον ποιοῦσι πρὸς φιλονεικίαν καὶ ἔριν.*

d) וּבְיוֹם ע׳ וא׳ Die Busstrauer begann schon am ersten des Monates und endete am 21sten; aber die Offenbarung verzögerte sich noch, wie man aus v. 13. ersiehet bis zum 24sten. Daniel wird nicht in einer Vision an den Tigris versetzt, wie Bertholdt annimmt, sondern er befindet sich wirklich dort und empfängt hier die Vision, welche erst v. 5. erfolgt. Wäre das erstere der Fall, so wäre wohl geschrieben: ואראה בחזון ואני ה׳, wie 8, 2.; auch spricht dagegen v. 7., wo dem Daniel Begleiter zugegeben werden. Darüber, dass der Verf. an einem Flusse die Offenbarung empfängt, vgl. S. 365. — Wegen des הנהר הגדול, was sonst vom Euphrat vorkommt, setzt der Syr. hier ܦܪܬ statt חדקל, Tigris. 1 Mos. 2, 14. Vgl. S. 364. הוא oft bei Erklärung geographischer Namen.

e) ואשׂא וגו Er erhebt seine Augen zu der nahenden Erscheinung, die, als ein himmlisches Wesen, gleichsam aus der Höhe kommt. Vgl. zu den Worten ואשׂא את־עיני וארא והנה 2, 31. und Anm. S. 77. — איש אחד לבוש בדים, wörtlich aus Ez. 9, 2. vgl. Sach. 1, 8. Obgleich ein Engel, erscheint er doch der Menschengestalt ähnlich. C. 9, 21. Bertholdt nahm an, die Erscheinung v. 5. und 6. könne von der nicht verschieden seyn, welche v. 10. und 11. den Daniel aus der Ohnmacht weckt und ihm die Deutung bringt, an beiden Stellen sei aber Gabriel gemeint. Allein, dass hier wirklich zwei Engel erscheinen, das ersehen wir deutlich aus c. 12, 6.;

dort befindet sich die himmlische Erscheinung, deren Schilderung durchaus mit der an unserer Stelle übereinkommt, auf dem Flusse, dagegen steht der Engel, welcher hier v. 10. und 11. den Daniel berührt und zu ihm redet, neben ihm am Ufer (v. 10.) und dieser [Gabriel], ist kein anderer, als einer von den beiden *andern* Engeln, welche Daniel nach 12, 6. zu beiden Seiten des Ufers erblickt; der andere ist derselbe, welcher 8, 14. als Begleiter des Daniel erscheint und für ihn Fragen an den Gabriel richtet. Vgl. noch zu v. 9. 10. 12, 6. Wir berichtigen zugleich hier unsere zu c. 8, 16. vorgetragene Ansicht, denn es ist über alles wahrscheinlich, dass die Erscheinung, welche dort auf dem Ulai lautbar wird, keine andere sei als die hier v. 5. 6. und c. 12, 6. geschilderte. Sie erscheint aber um vieles glanzvoller und majestätischer als Gabriel; und steht auch darin im Range über ihm, dass sie ihm gebietet (8, 16.). Es werden im Buche Daniel also *höhere* und *niedere* Engel unterschieden, daher Michael 10, 13. einer von den *Engelfürsten* (השרים הראשנים) und 12, 1. sogar der *grösseste Engelfürst* (השר הגדול) genannt wird. Von solcher Unterscheidung der Engel findet sich aber bei den Hebräern vor der persischen Zeit nichts, vielmehr entsprechen die 7 Engelfürsten (ἀρχάγγελοι, Thess. 4, 16. Ep. Jud. 9.), welche wohl identisch sind mit den עירין und קדישין 4, 11. (Vgl. S. 165. 176. 177.) den 7 Amschaspands im Parsismus, die selbst unter sich nicht gleichen Ranges und denen wiederum die Izeds und Fervers unterthan sind. Dagegen behauptet *Hengstenberg* Beitr. S. 163. f., Spuren einer Rangordnung der Engel fänden sich schon weit früher bei den Hebräern. Die שרפים Jes. 6. sollen Engelfürsten und auch der Etymologie nach (شريف nobilis) *Magnaten* seyn; allein, dass das Wort so viel bedeute als *Schlangen*, haben *Gesenius* und *Hitzig* zu Jes. a. a. O. erwiesen, und dass diese symbolischen, aus Aegypten herübergenommenen Wesen, welche etwa den Cherubim ähneln, keine *Engel* sind, ist schon S. 426. bemerkt worden. *Hengstenberg* beruft sich ferner auf Hi. 33, 23. Ps. 103, 20.; allein dass an diesen Stellen nicht Einer oder Mehrere dem *Range* nach von den übrigen Engeln unterschieden werden, ist auf den ersten Blick klar. Endlich behauptet derselbe, das Verhältniss in welchem hier die Erscheinung v. 5. und 6., nämlich Michael (s. unten) zu Gabriel v. 10. f. stehe, sei schon in den ältesten Urkunden angedeutet; Michael sei nämlich kein anderer als der מלאך יהוה oder

מ׳ אלהים, welcher als der oberste aller Engel, und, als mit dem verborgenen Gott durch Einheit des Wesens verbunden, als höchster Offenbarer Gottes erscheine. Diesem werde aber Ex. 32, 34. ein anderer Engel als zu ihm in demselben Verhältniss stehend, wie er zu dem höchsten Gott, beigeordnet. Der bisherige Führer der Israeliten, der מ׳ יהוה, erkläre, als sie sich versündigt haben, er wolle sie nicht ferner selbst führen, sondern seinen Engel (מלאכי) vor ihnen hersenden. Dieser Bote des מ׳ יהוה sei nun Gabriel. Allein diese ganze Argumentation beruht auf grobem Missverständniss der betreffenden Stelle im Exod. und des Wesens des מ׳ יהוה überhaupt. Nach Ex. 14, 19. geht zwar der Engel Gottes (מלאך אלהים) vor dem Zuge der Israeliten, vgl. 23, 20., allein 32, 34. redet ja Jehova selbst und spricht, er wolle zwar die Sünde an den Israeliten rächen, allein für jetzt solle Moses das Volk nur in das Land der Verheissung führen, und sein Engel (מלאכי = מ׳ אלהים) werde es auch ferner geleiten; am Tage der noch hinausgeschobenen Strafe werde er die gegenwärtige Verschuldung rächen, und, um sich gleichsam selbst für jetzt davon zurückzuhalten, wolle er (c. 33, 3.) nicht selbst in ihrer Mitte hinaufgehn. Es ist überhaupt keine Stelle im A. T. vorhanden, in welcher der Engel Gottes den übrigen Engeln übergeordnet würde. Zwar meinet Hengstenberg, Christol. I. 1. S. 220., unter den drei מלאכים (1 Mos. 19, 1.), welche 1 Mos. 18. zum Abraham kommen, zeige sich Einer seinem majestätischen Aeussern nach als der Vornehmste und sei eben kein anderer als der מ׳ יהוה. Allein 1) nur zwei der Männer werden 19, 1. מלאכים genannt. 2) Den dritten Mann erkennt Abraham sogleich für den Jehova, seinen Schutzgott selbst, wie aus v. 20. hervorgeht und es wäre völlig unangemessen, *mit* Dathe, Rosenmüller und Hengstenberg v. 3. *statt des* Masorethischen אֲדֹנָי hier אֲדֹנִי schreiben zu wollen. 3) Es ist ganz unwahr, dass dieser Jehova, d. i. nach Hengstenberg, = מלאך י׳ c. 19, 24. von Jehova unterschieden werde. Dass daselbst im zweiten Satze das Substantivum wiederholt und nicht mit dem Pron. vertauscht ist, erklärt sich am Besten durch die Annahme, dass: „Feuer regnet von Jehova, oder vom Himmel“ eine bekannte und daher auch hier beibehaltene Formel ist. Die, schon von älteren Theologen vorgetragene und neuerdings von Steiwender (in der wunderlichen Schrift:

Christus Deus in V. T. Libris hist. Regim. 1829, p. 9. f.) und Hengstenberg (Christol. I. 1. S. 218.) mit grossem Nachdruck wieder vertheidigte Ansicht vom מַלְאַךְ יְהוָה, nach welcher derselbe bedeuten soll: „eine mit Gott durch Einheit des Wesens verbundene Person, den offenbaren Gott, den Sohn oder λόγος, der zwischen ihm und der Welt vermittelt,“ ist als eine in sich nichtige und unbegründete, einzig auf veralteten Vorurtheilen beruhende, durchaus zu verwerfen. Jener Ansicht widersprechen schon Stellen wie Ps. 34, 8. wo wegen des סָבִיב לְ׳ das מַלְאַךְ יְהוָה gradezu als Collectivum zu fassen ist! מַלְאַךְ יְהוָה oder מַ׳ אֱלֹהִים, oder מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים ist aber die Gegenwart Jehova's (פָּנִים) d. h. Jehova selbst, wie er an einem bestimmten Orte gegenwärtig und handelnd gedacht wird. Oft wird er promiscue mit יְהוָה oder אֱלֹהִים selbst gesetzt, 1 Mos. 16, 7. vgl. mit v. 13.; 21, 17. vgl. v. 19. 22, 1. vgl. v. 11. und Hos. 12, 4. und 6. (אֱלֹהִים) und v. 5. (מַלְאָךְ) 1 Mos. 48, 16., vgl. v. 15. 2 Mos. 3, 2. vgl. v. 4. und in der nach dieser Stelle gearbeiteten Legende Jos. 5, 13—6, 5. (denn 6, 1. ist Zwischensatz) ist 5, 4. der שַׂר צְבָא promiscue mit יְהוָה 6, 2. f. gesetzt. Vgl. noch Richt. 6, 11. vgl. v. 14. Jes. 63, 9. Sach. 3, 1. vgl. v. 2. Der Grund dieser Vertauschung liegt theils darin, dass die Engel keine selbstständige Persönlichkeit haben, wie sich schon aus dem Worte מַלְאָךְ als Abstractum (Ewald, S. 245.) schliessen lässt (Hitzig, zum Jes. S. 622.), theils darin, dass nach einer Metonymie die Rede des göttlichen Gesandten als Rede Jehovas selbst betrachtet wird, da dieser durch den Mund seines Boten redet, daher dem מַ׳ יְהוָה selbst göttliche Prädikate beigelegt werden. 2 Sam. 14, 17., vgl. 19, 28. und aa. OO. Wenn die Juden in dem מַלְאַךְ י׳ den Metratron oder den angelus increatus fanden, so ist diess als eine ganz späte Vorstellung, welche sich nach dem Verhältnisse des Zervane Akerene zu Ormuzd gebildet hatte, anzusehn. Die Juden identificirten auch schon zu des Hieronymus Zeit (s. diesen zu Sach. c. 1.) den מַ׳ יְהוָה mit dem Michael, allein mit Hengstenberg, Beitr. S. 166., dafür zu halten, dass auch an unsrer Stelle die himmlische Erscheinung dem Michael angehöre, ist desshalb nicht gerathen, weil ja der Verf. sonst den Namen dieses Engels, wenn er auftritt, nennt, warum also nicht hier und c. 12, 6.? Hätte der Verf. den Michael aber wirklich gemeint, so würde diess nur ein Zeugniss gegen die Aechtheit des

lith, und sein Angesicht von Ansehen wie der Blitz,
und seine Augen wie Feuerfackeln, und seine Arme
und zu seinen Füssen wie der Schimmer von geglätte-
tem Erz und der Schall seiner Rede wie der Schall eines
7. Volksgetümmels *f)*. Und ich Daniel sah das Gesicht

Buches mehr abgeben, da die Juden drei Jahre nach dem Exil noch keinen Engel mit diesem Namen unterschieden. Wir müssen also unbestimmt lassen, auf welches himmlische Wesen der Concipient hier und 8, 16. hingedeutet habe. — Die Erscheinung wird nun als eine majestätische und glanzvolle geschildert. Sie trug lange, weisse (linnene) Kleider (בַּדִּים) gleich den Priestern S. darüber zu 7, 10. S. 324. Diese Kleidung galt, wie dort schon erinnert worden, für eben so heilig, als ehrenvoll, daher Aq. und Symm. nach dem Zeugniss des Hieronymus *ἐξαίρετα* übersetzten (wie Pesch. und Ar.); bemerkenswerth ist aber dass im Cod. Ambros. dem Symm. die Lesart ܕܟܬܢܐ linteo und dem Aq. ܡܫܒܚܐ sublimibus zugeschrieben wird. Auch war der Engel umgürtet, denn ein Gürtel gehörte zur langen und weiten Priesterkleidung. Vgl. Credner z. Joel, S. 142. f. Gewöhnlich war er von Leinewand, hier aber von Gold (*πόρπη χρυσῆ*, 1 Macc. 10, 89.); mit einem solchen erscheint auch der Messias, Apoc. 1, 13. Völlig unrichtig hält Hävernick חֲגֻרִים für ein Nom. und müht sich ab, den Plural hier zu rechtfertigen. — כתם אופז Vgl. Ps. 35, 8. כתם אופיר und כ׳ פז Hohesl. 5, 11. Gewöhnlich nimmt man an, nach einer Verwechslung des ר und ז sei אופז entstanden aus אופיר. Vgl. dagegen Hävernick z. u. St.

f) Er schildert die glänzende Gestalt nun im Einzelnen und zwar die einzelnen Glieder von oben herab, wie diess, mit den seltensten Ausnahmen (Hohesl. 7, 2.), bei den Hebräischen Dichtern immer geschieht. Hohesl. 4, 1. 5, 10. 6, 4. Apoc. 1, 14. f. 19, 12. f. Nachgeahmt ist in diesem Verse wieder Ez. 1, 7. 13, 24. — גְּוִיָּה (masc. גֵּוִי von גו = גב) eigtl. Leichnam (auch 1 Mos. 47, 18.), dann Leib, Körper überhaupt. Die ganze Gestalt schimmert von Lichtglanz, als Symbol der Heiligkeit und Majestät. Vgl. S. 325. *Δῆλος ἐστιν ἀπορῶν τρόπον τινὰ πρὸς τὴν ἑρμηνείαν τῶ ὀφθέντος οὐ γὰρ ἁπλῶς διηγεῖται, ἀλλὰ τοῖς παραδείγμασι τὸ παράδοξον γνωρίζων.* — תרשיש hat man für den

allein für mich, und die Männer, welche bei mir waren, hatten das Gesicht nicht gesehen; aber ein grosser Schrecken war auf sie gefallen, und sie waren geflohen und hatten sich versteckt *g)*. Und ich war allein übrig 8.

Chrysolith oder Topaz zu halten, der von Tartessus seinen Namen hat, so schon Aq. im Cod. Ambros. ܐܝܟ ܕܗܡܣ ܛܐܦܐ, wozu das Scholion: ܕܗܡܣ ܛܐܦܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܬܪܓܡܢܘܬܐ ܕܡܫܚܠܦ ܠܓܘܢܗ. — ופניו כמראה וגו׳. Helle, leuchtende Augen werden oft mit Feuerflammen und Blitz verglichen. Ez. 1, 13. Apoc. 1, 14. Henoch 105, 2. 4. Il. 13, 474. Vgl. Mt. 28, 3. 4. Auch im Gesange den Fingals Barden beim Ossian um Karthon anstimmen heisst es von diesem jungen Helden: „der Tod funkelt in seiner Hand, seine Augen sind Feuerflammen.“ Auch bei Lucrez heisst es: et ex oculis micat acribus ignis. — Zu seinen Füssen war's wie geglättetes (glänzendes) Erz. כעין steht, wie 4 Mos. 11, 7. 3 Mos. 13, 5. Sach. 5, 6., synonym mit כְּמַרְאֵה, כִּדְמוּת. Die Worte כעין נחשת קלל sind entlehnt aus Ez. 1, 7.; daher ist hier auch נחשת als masc. gebraucht, was nur einmal bei Ezechiel der Fall ist. Ewald, S. 325. קָלָל als Eigenschaft des Erzes: glatt, polirt, also aes politum. Vulg. aes candens. Vgl. Rosenmüller ad Ezech. 1, 4. 27. Ed. 2. p. 60. und Ewald ad Apoc. 1, 14. (χαλκολίβανος). — וקול דבריו כקול המון. Der Stimme der Gottheit und der himmlischen Erscheinungen wird immer ein mächtiger Klang gegeben; vgl. zu 4, 11. S. 170. 171. Hier ist die Stimme mit dem Getöse einer Volksmenge verglichen, wie die Stimme Gottes Jes. 33, 3.

g) Wir müssen des Zusammenhanges wegen nothwendig annehmen, dass die Männer, welche sich grade in der Gesellschaft des Daniel befanden, schon vor der Vision am Tigris entflohen waren. Er holt also in den Worten v. 7. noch etwas in der Erzählung nach und die 1 modi müssen im Sinne des Plusquampf. aufgefasst werden; wenn es also v. 8. heisst: „ich war allein übrig geblieben und sahe dann dieses grosse Gesicht,“ so ist eben die Vision v. 5. und 6 gemeint. Diese Männer, welche von Polychronius für die drei Jugendgefährten Daniels c. 1—3. gehalten werden, die

geblieben, und sah dann dieses grosse Gesicht; aber es blieb in mir keine Kraft übrig, und meine Gesichtsfarbe verwandelte sich an mir zur Entstellung, und ich

auch hier, wie c. 2., mit ihm gemeinsam gebetet hätten, waren also ergriffen von plötzlichem Schrecken, entflohen, wie ähnliches den Gefährten des Paulus Apostelg. 9, 7. 22, 19. widerfuhr, welche aber durch äussere Erscheinungen geschreckt wurden. Wie die sichtbare Erscheinung himmlischer Wesen sinneberaubend selbst auf den Propheten einwirkt, so flösst schon, wenn auch minderen Schrecken ihre noch unerkannte und unsichtbare Nähe denen ein, welche den Geist Gottes nicht haben und daher als Unheilige wie durch unsichtbare Einwirkung aus dem Geisterkreise, der um den Propheten gezogen ist, hinausgebannt werden. Der Concipient lässt aber diese Männer nur desshalb bei dem Daniel seyn und aus dem angegebenen Grunde entfliehen, um dessen Person und Weissagungsgabe wieder hervorzuheben; denn nun stellt er sich wieder als ein solcher dar, der des Geistes Gottes (5, 11.) und seiner Offenbarungen allein und in sonderlichem Maasse gewürdigt war. Schwerlich wird man sich die Flucht der Männer auf andere Weise genügend erklären können; denn anzunehmen, dass jener Schall, einem Volksgetümmel gleich (v. 6.), sie also erschreckte, ist desshalb unstatthaft, weil die Vision eine rein innerliche für den Daniel war, wie wir aus den Worten: „und ich Daniel sah das Gesicht allein," schliessen müssen: auch mussten sie ja schon längst entflohen seyn, als die Vision vorüber war. Eben so wenig kann man an Blitz und Donner denken, welche als Anzeichen der göttlichen Nähe sie vertrieben hätten; das wäre eine in den Text hineingetragene Vermuthung. Endlich darf man nicht mit Hävernick behaupten, der Grund zur Flucht liege in der Einwirkung Gottes auf den Propheten, v. 8., dieser Anblick habe nur zu sehr an ein unmittelbares Wirken Gottes in ihrer Nähe erinnern und die Männer mit dem grössesten Schrecken erfüllen müssen, da sie nicht wissen konnten, welchen Endzweck jene Einwirkung hatte. Gegen diese Annahme spricht, dass die Männer ja schon entflohen waren, ehe die Vision begann, sie also nicht mehr Zeugen der gewaltigen Erschütterung des Daniel seyn konnten. — Wenn Daniel nun allein die Vision empfängt, so kann man nicht mit Ch. B. Michaelis, welchem Rosenmüller folgt, etwa 1 Sam. 3, 4. f. vergleichen, wo Samuel allein die Stimme Jeho-

behielt keine Kraft *h)*. Und ich hörete den Ton seiner 9.
Reden; und wie ich den Ton seiner Reden hörete, sank
ich betäubt auf mein Angesicht, und mein Angesicht
zur Erde *i)*. Aber siehe, da berührete mich eine Hand, 10.
und half mir [wanken] auf meine zitternden Kniee und
Hände *k)*. Und er sprach zu mir: Daniel, vielgeliebter 11.

was vernimmt, aber nicht Elia, der in demselben Zelte schlief, oder mit Hävernick andere ähnliche Begegnisse auch aus der Heidenwelt; diese Beispiele passen hieher nicht zur Vergleichung, da die Männer ja während der Vision gar nicht zugegen waren. — Zu חרדה גדלה נפלה עליהם vgl. Ps. 105, 38.: נָפַל פַּחְדָּם עֲלֵיהֶם. — בְּהֵחָבֵא. Leichter wäre לְהֵחָבֵא[ה] 1 Kön. 22, 25.

h) המראה הגדלה. Das grosse Gesicht ist eben die Vision v. 5. und 6., in welcher ihm die erhabene Erscheinung ward. — ולא נשאר וגו. Die Nähe der Erscheinung selbst und die Stimme derselben erschrecken ihn aufs Aeusserste, wie diess beim Anklick göttlicher Gesandten der Fall ist. Vgl. zu 8, 17. S. 392. — והודי וגו. Ueber הוד, dem chald. זיו entsprechend, s. 5, 6. 9. 7, 28. Polychronius: *τοῦ προσώπου μου ὁ χρὼς μετεβλήθη, ὃ τοῖς εἰς δέος καθισταμένοις μάλιστα συμβαίνει, ὑπὸ τοῦ φόβου καὶ τοῦ ἀγῶνος ὑπονοστοῦντος πολλάκις τοῦ αἵματος καὶ ὠχρὰν τοῦ σώματος καταλιμπάνοντος τὴν ἐπιφάνειαν.* — מַשְׁחִית Entstellung, also gleichbedeutend mit מִשְׁחַת f. מִשְׁחֶתֶת (wie מִלְחֶמֶת) Ewald, S. 462. Die singuläre Form, die nur in den spätesten BB. vorkommt, ist gedehnt aus מַשְׁחֵת. Ewald, S. 245. f. Exod. 12, 13. ist משחית Part. Hiph. wie v. 23. — עצר כוח, nur in den jüngsten BB.

i) V. 9. und 10. folgt dieselbe Fiction und ähnlicher Ausdruck wie c. 8, 17—19., nur dass dort Gabriel (v. 16.) der Erscheinende ist. Was die Erscheinung geredet, wird nicht bemerkt; es war aber wohl eine Aufforderung an den v. 10. erscheinenden Gabriel, dem Propheten die Offenbarung mitzutheilen; also grade wie 8, 16. — Die Worte ופני ארצה folgen noch mit Nachdruck nach.

k) יד נגעה בי (sprich nag^eah, nicht nog'ah). Vgl. 8, 18. (1 Kön. 19, 5. 7.), aber wohl nicht 9, 21. S. daselbst die Anm. „Bertholdt bemerkt, wenn der in Leinewand geklei-

Mann! verstehe die Reden, die ich zu dir reden will, und bleib stehn auf deiner Stelle; denn ich bin jetzt zu dir gesandt. Und als er solches mit mir redete, stand ich bebend da *l)*.

12. Und er sprach zu mir: Fürchte dich nicht Daniel! Denn von dem ersten Tage an, da du deinen Sinn gerichtet, Verständniss zu erhalten und dich zu demü-

dete von dem v. 10. ff. auftretenden verschieden seyn solle, so hätte doch v. 10. nothwendig nach יך ein איש gesetzt werden müssen. Allein dabei ist ganz übersehen, dass Daniel hier nach seiner Empfindung redet. Er fühlte in der Ohnmacht liegend nur, dass ihn eine Hand berührte, ohne zu wissen, wessen; vgl. v. 16. 18. Erst nachher gibt sich ihm Gabriel zu erkennen, und er sieht, dass die Erscheinung v. 5. und 6. sich noch fortwährend auf den Fluthen des Tigris befindet.“ Hengstenberg. — ותניעני. Theodoret: *Ἐγὼ δὲ τοῖς τε γόνασι καὶ ταῖς χερσὶ χρώμενος ἐπειρώμην ἀνίστασθαι.* — Zu כפות vgl. S. 247. 248.

l) ויאמר, nämlich Gabriel. — איש חמדות, vgl. 9, 23. — הבן בדברים Vgl. 8, 17. 9, 23. Die Ermahnung, welche hier Daniel selbst empfängt, hatte er oben v. 1. auf seine Leser übertragen. — ועמד על עמדך. Vgl. 8, 17. 18. Nachdem Gabriel dem Daniel auf die Hände und Kniee, und wie man annehmen muss, auch auf die Füsse geholfen hat, befiehlt er ihm, fest stehn zu bleiben auf der Stelle die er eingenommen hat; wohl darum, damit er nicht wieder niederfalle, sondern ruhig ihn anhöre. Falsch nehmen Bertholdt und de Wette das עמד im Sinne von aufrichten. S. dagegen Hävernick. — In כי wird der Grund angegeben, warum er ruhig stehn bleiben und zuhören solle, denn Gabriel ist auf ausdrücklichen Beschluss der Gottheit selbst gesendet. — עתה nämlich nachdem Daniel 3 Wochen lang gefastet und gebetet hatte, v. 2. 3. Obwohl Daniels Bitte um Aufschluss über die Zukunft gleich am ersten Tage jenes Fastens von Gott erhört war (vgl. 9, 23.), so empfängt er die Nachricht dass er wirklich erhört sei, doch jetzt erst durch den göttlichen Boten. Einen Grund dieser Verzögerung giebt Gabriel v. 13. an. — מרעיד Das Hiph. ist hier nach späterm Sprachgebrauche intransitive, Ewald, S. 190. 191.; jede andere Erklärung ist gekünstelt.

thigen vor deinem Gott, sind deine Worte erhöret
worden, und ich bin gekommen auf deine Worte *m)*.
Der Oberste aber des Königreichs Persien stand mir 13.
entgegen ein und zwanzig Tage; und siehe, Michael,
einer der ersten Obersten, kam mir zu helfen, und ich
erhielt daselbst den Vorrang bei den Königen von Per-
sien *n)*. Und ich bin gekommen, dir kund zu thun, 14.

m) Gabriel setzt das folgende hinzu, um den Daniel noch mehr zu tröstan und zu stärken, was ihm auch gelingt, s. v. 19. Der Grund, warum er ihm die Offenbarung erst jetzt bringt, obwohl die Bitte darum schon am ersten Tage erhört war (נִשְׁמְעוּ דְבָרֶיךָ) wird v. 13. angegeben. Hieronymus bemerkt noch: data est ei per moram occasio amplius Deum deprecandi: ut ex eo, quod plus desiderat, per laborem plus audire mereatur. — נתן לבו ל ist nicht = הבין, sondern sein Herz worauf setzen, richten ist s. v. a. sein Absehen auf etwas richten, von Herzen begehren. (Koh. 1, 13. 17. 8, 16. 2 Chron. 11, 6.) vgl. נתן פנים אל, 9, 3. — Zu לְהָבִין denke man als Object hinzu: אֵת אֲשֶׁר יִקְרָה לְעַמְּךָ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים — לְהִתְעַנּוֹת dich zu demüthigen, nämlich im Gebete ob der Schuld des Volkes. Fälschlich nimmt hier Bertholdt eine Hendiadys an für: לְהָבִין בְּהִתְעַנּוֹת, wonach de Wette übersetzt: Verständniss zu erhalten, indem du dich casteietest. S. dagegen zu v. 2. — Vor אֱלֹהֶיךָ las Theodot. noch יהוה so auch einige MSS. — בִּדְבָרֶיךָ bedeutet nicht um deinetwillen (LXX. τῷ ῥήματί σου), sondern, wie man aus dem vorhergehenden דְבָרֶיךָ ersieht: um deiner Worte d. h. deines Gebetes willen. Richtig Theodoret: διὰ τοὺς λόγους σου, καὶ ἣν προσενήνοχας δέησιν. Der ersteren Auffassung folgen vielleicht auch einige Mss., welche בִּדְבָרְךָ bieten.

n) Als Gabriel sich am persischen Hofe für die Juden verwenden wollte, stand ihm entgegen der שַׂר מַלְכוּת פָּרַס, der Oberste des Königreichs Persien, d. h. der Schutzgeist desselben. Schützende Engel der Menschen kennen schon die Psalmen, (34, 8. 91, 11—12.), die Vorstellung von Schutzengeln einzelner Reiche findet sich in den LXX. zu 5 Mos. 32, 8.: ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, und auch Sir. 17, 17.: ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστι. Hauptsäch-

lich auf Grund der Stelle 5 Mos. fanden diese Vorstellung auch hier schon die Juden (Eisenmenger entd. Judenth. I. p. 806.) und die KVV.; so Polychron.: *εὔδηλον τοίνυν ὡς ἄρχοντα Περσῶν ἀγγελικὴν δύναμιν λέγει· ἐπείπερ καὶ ἑκάστῳ ἔθνει καὶ ἀνθρώπῳ ἄγγελος φαίνεται ἐφεστώς τε καὶ παρεδρεύων· κατὰ τὸ ὑπὸ τῦ Μωϋσέως εἰρημένον κ. τ. λ.* Hier finden sich indess schon überall spätere Vorstellungen beigemischt, denn die Schrift, selbst die Apokryphische, stellt weder die Engel als beständige Begleiter der Menschen dar, noch lehrt sie, dass die Engel Jehovas anderen Reichen als Schutzgeister vorgesetzt seien, diess wäre der durchgreifenden Ansicht, dass die ausserhalb des Bundes Stehenden, keinen Theil an den Segnungen Jehovas haben könnten, offenbar zuwider gewesen. Zweierlei stehet aber fest, 1) dass die Hebräer schon im Exil die Idee von Schutzengeln der Reiche kannten, und 2) dass sie die Schutzengel anderer Reiche als feindliche betrachteten. Beides erhellet aus einem im Exil verfassten Abschnitte, Jes. 24, 21. 22., wo die Schaar der Höhe in der Höhe d. h. Sterne und Engel überhaupt, neben den Königen des Erdbodens (nicht als böse Engel, sondern) als die שרים der Reiche erwähnt werden, grade wie Jer. 46, 25. die Götter eines Landes als dessen überirdische Gebieter neben seinen Königen genannt sind. Dass der Einfluss des Parsismus auf diese Vorstellung kein geringer war, geht schon daraus hervor, dass auch die Sitte, den höheren Geistern Namen beizulegen, auf welche wir zuerst beim Daniel treffen (vgl. Michael, Gabriel), aus ihm unbezweifelt zu den Hebräern überging. Dennoch leugnen Hengstenberg Beitr., S. 172. und Hävernick diese Entlehnung, denn der Zendavesta kenne nur den Bahman, den ersten der Amschaspands, als Schützer seines Volkes und von Schutzgeistern der übrigen Völker komme gar nichts vor; hier im Daniel würden aber nicht allein der Schutzengel der Perser, sondern auch der Griechen v. 20. und der Israeliten v. 13. erwähnt. Man sieht nicht ein, wie dieser Grund irgendwie haltbar gefunden werden könnte. Was hindert denn, dass die Hebräer, wenn sie jene Vorstellung, welche tief in den magischen Religionen wurzelte, einmal auf sich übertrugen — wie diess ja Thatsache ist, da vor dem Exil von Schutzengeln des israelitischen Reiches nicht die Rede ist — nun auch anderen Völkern z. B. den Griechen solche National-Schutzgeister gaben, welche aber als feindlich den israelitischen gegenüberstehend gedacht wurden? Am weitesten irren diejenigen

Theologen ab, welche, wie Calvin, behaupten, dass sich nirgends in der heil. Schrift, A. und N. T., eine Andeutung von Schutzengeln heiliger Reiche finde und auch unsere Stellen auf eigentliche Könige zu beziehen seien; so auch wiederum Hävernick, S. 437. Schon die eine Stelle Jes. 24. a. a. O. spricht gegen diese Behauptung. Was hilft es auch, dass Hävernick nachweiset, שר wechsle in unserem Buche oft mit מלך? Grade dass שר hier v. 13. vgl. 12, 1. nur von einem Engelfürsten verstanden werden kann, ist auch für שר פרס und שר יון beweisend. Die Lutherschen Theologen verstanden unter diesen gradezu böse Engel, wogegen schon Polychronius eifert; andere sogar den Teufel. — עמד לנגדי er stand mir entgegen, leistete mir Widerstand. לנגד, wie Sprüchw. 21, 30. und לפני, syr. ܠܘܩܒܠ, לקבל, auch im feindlichen Sinne. — מיכאל אחד השרים ה' Ueber die שרים ה' vgl. Anm. e. Der erste derselben ist Michael, welcher als besonderer Schutzgeist Israels gilt, vgl. 12, 1. Apoc. 12, 7—12. Eisenmenger entd. Judenthum 1. p. 850., und im Targ. CC. VIII, 9. רב דישראל genannt wird. Bei Schöttgen ad Apoc. 1, 1. heisst es: Michael et Gabriel sunt principes magni et amant Israel tamquam animas suas. — ואני נותרתי und ich erhielt den Sieg, den Vorrang d. h. ich setzte es durch, dass meine Rathschläge zu Gunsten des jüdischen Volkes Eingang fanden. Um ihn völlig zu bearbeiten, kehrt der Engel dann noch einmal v. 20. zu dem Könige zurück. נותר, eigtl. superstes factus est, d. h. vom Kampfe gesagt, den Vorrang oder den Sieg erhalten, superior discessit. Vgl. das Hiph. 1 Mos. 49, 4. und im Syr. Ethp. ܐܬܝܬܪ Ephraem. II. 20. E. So übersetzt schon trefflich Luther: „da behielt ich den Sieg" und ihm folgte Geyer, Gesenius im Lex. m. de Wette, Hävernick. Aa. übersetzen: ich blieb daselbst zurück, um nämlich durch zu zeitiges Hinweggehn, obwohl nun Michael den Kampf hätte fortsetzen können, nicht das Beste des Volkes aus den Augen zu setzen. So Vulg.: remansi ibi. Syr. Ch. B. Michaelis, Winer im Lex., Rosenmüller. Allein die Absicht seiner Sendung ist ja grade, dem Daniel eine beruhigende Nachricht zu geben, diese konnte aber nur eine Botschaft des Sieges seyn. Die LXX. und Theodot. haben den Text offenbar nicht verstanden und danach willkühr-

was deinem Volke begegnen wird am Ende der Tage;
15. denn das Gesicht gehet noch auf diese Tage *o)*. Und

lich übersetzt. LXX: *καὶ αὐτὸν ἐκεῖ κατέλιπον μετὰ τῦ στρατηγῦ τῦ βασιλέως* [Cod. Ambros. in marg. ܡܠܟܘܬܐ, *βασιλείας*] *Περσῶν*, als wenn stünde: וַאֲנִי הוֹתַרְתִּיו שָׁם אֵצֶל שַׂר מַלְכֵי פָרָס; und Theodot. übersetzt: *καὶ αὐτὸν κατέλιπον ἐκεῖ μετὰ τῦ ἄρχοντος βασιλέως Περσῶν*. Der Sinn ist: ich liess den Michael zurück, um den Kampf auszufechten; ich aber trat meine Sendung an. So will nun auch ganz willkührlich Bertholdt gelesen wissen und noch dazu מַלְכוּת statt מַלְכֵי, indem er dem Theodotion ein *βασιλείας* mit Cod. Vatic. unterschiebt. — אצל מלכי פ׳. Man hüte sich mit Rosenmüller vor מלכי wieder שַׂר zu ergänzen, sondern: Könige Persiens ist gesagt f.: die ganze persische Dynastie, bei welcher nun fortan die für die Juden günstigen Rathschläge Eingang fanden, da Gabriel den Schutzgeist Persiens überwunden hatte. Dieser Vers steht nun aber mit dem Vorigen in folgendem Zusammenhange: Daniel betete zu einer Zeit, wo die persische Regierung nicht günstig für die Juden gestimmt war (Anm. b.); der Prophet bittet also, voll Sorge über die Zukunft seines Volkes (v. 14.), um Aufschluss über dieselbe, und betet 21 Tage lang; diese ganze Zeit hindurch kämpft nun Gabriel mit dem Schutzgeist Persiens welcher an dessen Thron wider die Juden wirkt, doch erst als ihm am 22. und 23. Tage Michael, der besondere Schutzgeist Israels, Hilfe geleistet hatte, endet am 24sten Tage der Kampf mit Sieg und die freudige Offenbarung wird dem Propheten, dass Gabriels Rathschläge zum Besten seines Volkes Eingang bei der persischen Dynastie gefunden haben; was sich ja auch wirklich unter Darius Hystaspis und Artaxerxes Longimanus, welche die Juden begünstigten, in Erfolgen äusserte. Daniel brauchte aber nur 21 Tage zu fasten und zu beten (v. 2.), d. h. vom ersten des Monates ab, weil schon am 22sten der Sieg sich zu entscheiden begann.

o) Nicht aber bloss was in der nächsten Zukunft unter den Persern dem Volke begegnet, will er ihm offenbaren, sondern auch die Geheimnisse der Zukunft bis zum Anbruch des Messiasreiches will er ihm erschliessen. — ובאתי להבינך bezieht sich auf v. 12. נתת את לבך להבין. — יקרה, K'ri

als er mit mir redete gleich diesen Reden, wandte ich
mein Angesicht zur Erde, und verstummte *p)*. Und 16.
siehe, gleichend dem Ansehn von Menschensöhnen,
rührete es an meine Lippen: da that ich meinen Mund
auf, und redete, und sprach zu dem, der vor mir stand:
„Mein Herr! um des Gesichtes willen wandten meine
Schrecken sich über mich, und ich behielt keine
Kraft *q)*. Und wie vermag ein Knecht meines Herrn 17.

יקרא aus 1 Mos. 49, 1. hereingetragen. Da קרה sonst gewöhnlich die Person als blosses Object zu sich nimmt, so steht ל nach einem Aramäism. für את. (Ewald, S. 593. f.). Die Worte sind entnommen aus 1 Mos. a. a. O.: [ואגידה לכם] באחרית הימים. — את אשר יקרא אתכם באחרית הימים. Er will verkündigen, was am Ende der Tage d. h. zur messianischen Zeit, (vgl. S. 74.) und somit auch was bis dahin sich ereignen wird. — כי עוד חזון לימים denn noch auf diese Tage [אחרית הימים] gehet das Gesicht d. h. noch bis dahin reichen die Weissagungen. Vgl. 8, 17.: כי לעת־קץ החזון. S. 393. f.

p) Obwohl ihn Gabriel schon beruhigt hatte (v. 12.), so kann Daniel sich doch in seiner himmlischen Nähe und bei dem ungewohnten Klange seiner Worte der Bestürzung und heiligen Grauens nicht erwehren; er wendet also sein Angesicht zur Erde und verstummt, weil er in der Betäubung und Verwirrung die Gedanken, womit sein Geist ringt, nicht in Worte zu kleiden vermag. V. 17. Die Worte נתתי וגו übersetzt Bertholdt falsch: ich fiel zur Erde nieder mit meinem Angesichte, denn v. 10. und 11. hatte Gabriel ihm ja geboten, stehen zu bleiben, und נתן פנים ist s. v. als sonst: שׂום פנים ארצה (1 Kön. 2, 15. 2 Kön. 12, 18. Ez. 6, 2.) d. h. das Angesicht zur Erde wenden, die Augen niederschlagen; diess ist Ausdruck der Bestürzung. Vgl. Luc. 24, 5.: *κλίνειν τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν*. Virg. Aen., VI, 156.: Aeneas maesto defixus lumina voltu ingreditur. Ovid, Metam., XV, 6, 12.: demisere oculos omnes, gemitumque dedere.

q) Daniel spricht ganz unbestimmt: und siehe es war anrührend, für: es rührte an. Er verschweigt nämlich den Namen des Gabriel, wie v. 11. f. und 18.; dass dieser aber auch

hier gemeint sey, ist aus dem Zusammenhange klar. Weil er aber der Erscheinung, die sich ihm v. 14. f. genähert, nun erst ansichtig wird, denn früher hatte er vor Bestürzung nicht gewagt, sie anzublicken (vgl. dieselbe Fiction 8, 13. 16. 17.), so wird hinzugefügt: „es habe ihn berührt כדמות בני אדם gleichend dem Ansehn von Menschensöhnen,“ wie v. 18.: „er rührte mich an, gleichend dem Ansehn eines Menschen.“ (Vgl. 8, 15. über כמראה גבר). Es ist zwar unnöthig, mit Bertholdt vor כדמות noch איש zu ergänzen, aber nicht aus dem Grunde falsch, welchen Hävernick hervorhebt in den Worten: „wer sagte dem Daniel, dass der ihn Berührende ein איש war?“ Dass Daniel nun wirklich die Erscheinung ins Auge fasste, geht ja daraus hervor, dass er sie einem Menschen vergleicht, und so hätte er sie auch איש nennen können, eben so gut wie die übermenschliche Gestalt v. 5. איש genannt wurde. Sprachwidrig wendet Hävernick hier die Bemerkung von Ewald, S. 613. an, dass ein unbestimmtes [aber im Satze erscheinendes] Nomen auch vor der Vergleichung mit כ ausgelassen werden kann (Deut. 4, 32.) und meint, vollständig würden die Worte lauten דמות כדמות ב'; allein dann müsste doch nothwendig נגעה gesetzt seyn. Die LXX.: ὡς ὁμοίωσις χειρὸς ἀνθρώπου, mit Rücksicht auf יד v. 10., und daher sogar 1 Cod. Kennik. כדמות ידי ב' א'. Der Engel rührte aber an seine Lippen, gleichsam wie ein Heilender, ein Arzt, damit der Mund, welchen der Schrecken geschlossen hatte, sich wieder öffnen und die Gabe der Rede ihm zurückkehren möchte. v. 18. Jes. 6, 7. Jer. 1, 9. Ps. 51, 17. Marc. 7, 33. — אדני במראה. Ganz irrig fasst Hävernick die Worte במראה וגו als Parenthese, die Rede schreite erst v. 17. nach dem Anfang derselben, אדני, v. 16., fort. Allein diese ganz grundlose Behauptung wird schon durch die Copula v. 17. in והיך widerlegt; denn wenn auch die lebhafte Rede jemandes, wie aus der Mitte, zuweilen mit der Cop. anhebt, so kann diess doch hier nicht der Fall seyn, da schon אדני zu dieser Rede gehören soll. Die Worte נהפכו צירי עלי übersetzt de Wette: „es kamen mich Schrecken an“ eigtl. es drehten sich in mir die Wehen, und so auch Gesenius und Winer; dass aber von ציר eigtl. etwas sich Drehendes, Windendes, der Plur. צירים Wehen der Geburt, Jes. 21, 3., trop. für Schrecken stehen könne, beweiset

da zu reden mit meinem Herrn da?“ Und ich — von nun an bestand keine Kraft in mir, und kein Athem war in mir übrig *r)*. Da berührete er mich wiederum, 18.

חֲבָלִים; aus der Grundbedeutung erklärt sich auch Sprüchw. 26, 14., wo צִירִים Angeln bezeichnet. Nach Vorgang der Vulg. (dissolutae sunt compages meae), Jarchi's, Luther's und Aa. fassen nun aber Bertholdt, Rosenmüller und Hävernick diese letztere Bedeutung hier auf und meinen: Angeln sei gesagt für Knochengelenke, Knochenbänder. Eine ganz unerwiesene Bedeutung, die ja gradezu durch 1 Sam. 4, 19., woher unsere Worte in tropischem Sinne entlehnt sind, widerlegt wird; auch haben die Knochengelenke ihren Namen vom Knüpfen, Binden, vgl. קִטְרִין 5, 6. Besser Gr. Ven.: *ἐν τῇ ὄψει ἀντεστράφαται αἱ ἐμαὶ ἀλγηδόνες ἐπ᾽ ἐμοῦ*, nur ist die Bedeutung Schmerzen hier unpassend, da der Seher nur erschreckt und betäubt war. Meine Schrecken, d. h. die ich litt, wandten sich über mich, überwältigend, so dass ich mich nicht halten konnte; „so steht diese uns fremde Verbindung auch sonst von heftigen, überwindenden Schmerzen und Schrekken, 1 Sam. 4, 19. Hos. 11, 8. und besonders ähnlich Ps. 42, 6. 7.“ Ewald z. Hohenl. 5, 4. S. 122. — ולא עצרתי כח s. v. 8.

r) Wie also, ist der Sinn, da ich von diesem Gesichte also ergriffen und bestürzt bin, dass meine Kraft völlig dahin ist, wie vermag ich, ein schwacher, ohnmächtiger Mensch, mit dir, der himmlischen, glanzvollen Erscheinung zu reden? והיך chald. Schreibart, wie noch 1 Chron. 13, 12. für איך. — עבד אדני זה וגו׳. Das doppelte זה hat Nachdruck und steht *δεικτικῶς*; es weiset auf die Majestät des Engels hin. Das זה behält auch hinter Substantiva, Pronomina und Partikeln seine Demonstrativkraft. 1 Mos. 27, 21. Hohesl. 2, 8. Jes. 21, 9. — ואני וגו׳ Diese Worte gehören nicht mehr zur Anrede an den Engel, denn den Inhalt derselben hatte Daniel ja schon v. 16. in den Worten ולא עצרתי כח ausgesprochen. Den Seher überfällt vielmehr aufs neue Schrecken und Betäubung. — ונשמה לא נשארה־בי. Diese Worte steigern noch die Rede. Mir fehlte sogar der Athem, so dass ich einem Todten ähnlicher war als einem Lebenden. 1 Kön. 17, 19. steht לא נותרה בו נשמה vom wirklich eingetretenen Tode, hier nur von der äus-

von Ansehen wie ein Mensch, und stärkete mich *s)*.
19. Und er sprach: Fürchte dich nicht, vielgeliebter Mann!
Heil dir! sei getrost, getrost! Und indem er mit mir
redete, fühlete ich mich gestärkt, und sprach: Es rede
20. mein Herr! denn du hast mich gestärket *t)*. Da sprach
er: Weisst du, warum ich zu dir gekommen? Und nun
will ich zurückkehren, um mit dem Obersten von Persien zu kämpfen, und ich ziehe [dazu] aus; aber siehe,

sersten Betäubung; ähnlich steht יצאה נפש sonst vom Tode, 1 Mos. 35, 8. Ps. 146, 4., aber auch von einem ihm ähnlichen Zustande, Hohesl. 5. 6.

s) ויסף ויגע בי Da berührte er mich wiederum, diess bezieht sich auf v. 10. und 16. Es ist aber derselbe Engel, nämlich Gabriel das Subject; nicht ein anderer, wie z. B. de Wette annimmt, wenn er übersetzt: „da berührte mich wiederum Einer, von Ansehen wie ein Mensch." — ויחזקני er stärkte mich, sowohl durch die Wunderkraft welche in der erwähnten Berührung des göttlichen Wesens lag, als auch durch die tröstende Anrede, welche v. 19. folgt. Vgl. Luc. 22, 43.

t) Die Worte שָׁלוֹם לְךָ, שָׁלוֹם לָכֶם, sind Zuspruch des Trostes an Fürchtende. Heil dir! d. h. est steht wohl um dich, es widerfährt dir nichts Uebles. Daher mit dem Zusatz אַל־תִּירָא, אַל־תִּירָאוּ, Richt. 6, 23. 19, 20. 1 Mos. 43, 23., vgl. 1 Sam. 20, 7. 21. Die neueren Juden brauchen diese Formel als Antrittsgruss und man nimmt oft an, dass es auch im A. T. der Gruss gewesen sei. Allein sie ist vielmehr immer eine Formel der Tröstung. Im Arab. Syr. und im N. T. sind diese Worte allerdings Grussformel. — חזק וחזק Luther gut: sei getrost, getrost! חָזַק auch metaph. f. fest, unerschrokken seyn. Das Verbum wird zur Verstärkung des Begriffs wiederholt. Ez. 33, 11. Ps. 47, 7. 59, 14. 1 Chron. 12, 8. Ewald, S. 637. Vgl. noch 1 Sam. 10, 12. חֲזַק וְנִתְחַזַּק. 5 Mos. 31, 7. 23. Jos. 1, 6. 7. 9. steht dafür חֲזַק וֶאֱמָץ und so wollen hier mehrere Codd. lesen; vielleicht wollten schon LXX. und Theod. diese Variante, die aber hier keinen Werth hat, ausdrücken, wenn sie übersetzen: ἀνδρίζου καὶ ἴσχυε, wonach Vulg.: confortare et esto robustus.

es kommt dann der Oberste Griechenlands *u)*. Aber 21.
ich will dir berichten, was verzeichnet ist im Buche

u) הידעת למה באתי אליך. Diess konnte dem Daniel zwar nach dem was der Engel v. 14. ausgesprochen hatte, nicht unbekannt seyn; denn Gabriel hatte ihm erklärt, er sei gekommen, um dem Daniel Aufschluss über die Geheimnisse der Zukunft zu geben; allein der Engel stellt hier die Frage an den Seher, weil derselbe in der Betäubung jenes Wort entweder nicht gehört oder wieder vergessen haben konnte. Daniel schweigt auf diese Frage; sein Schweigen gilt aber für Bejahung, darum fährt Gabriel alsbald fort: ועתה אשוב להלחם וגו. V. 13. hatte Gabriel gesagt, er habe den Schutzgeist Persiens, nachdem er mit ihm 21 Tage allein gekämpft, endlich mit Hilfe des Michael besiegt. Nun aber will er zurückkehren, um mit demselben Schutzgeiste aufs neue zu kämpfen, nachdem er den Auftrag an Daniel ausgerichtet hat. Er deutet damit an, der Gegner sei zwar damals auf eine Zeit gewichen, der Feind werde aber nicht unterlassen, den Kampf zu erneuen und dem jüdischen Volke bei der persischen Regierung zu schaden, nämlich noch unter Cambyses, Darius Hystaspis und Xerxes. XI, 2. Diesen feindlichen Unternehmungen wolle er, wie bis jetzt, so auch fernerhin, mit Hilfe des Michael (v. 21.) begegnen. — ואני יוצא והנה und ich ziehe aus, nämlich zu kämpfen mit dem Obersten Persiens. Der Sinn ist: Ich rüste mich zu diesem Kampf mit Persiens Schutzgeist (und werde ihn bestehen), aber dann tritt der Schutzgeist Griechenlands gegen Israels Engelfürsten Michael auf und obsiegt über ihn, bis auf den Tod des Antiochus Epiph. XII, 1. vgl. XI, 45. „Bis auf diese Zeit hin wird also die jüdische Nation auch nicht zu ihrer alten Unabhängigkeit gelangen.“ יצא steht wie das nachfolgende בא (s. 9, 26.) hier im militairischen Sinne: in den Krieg ausziehn. Vgl. beide Verba so verbunden Jos. 14, 11. 1 Kön. 2, 7. Das erste Partic. steht in dem Sinne einer Handlung, die er auszuführen, eben begriffen ist, durch das andere spricht er von Zukünftigem, wie von Gegenwärtigem. Vor dem zweiten Part. בא steht dann, wie oft, הנה. Jes. 17, 1. Falsch der Bedeutung und der Zeitauffassung nach Vulg.: cum ego egrederer, apparuit princeps Graecorum, und Jachiades, Luther, dem Bertholdt folgt: „wenn ich abziehe, so wird der Engelfürst Griechenlands kommen.“ Diess ist gegen den Zusammenhang

der Wahrheit. Und niemand unterstützet mich gegen
1. jene als Michael, euer Oberster *v)*. XI. Aber auch

und die Bedeutung des יצא. — והנה שר יון בא, nämlich um mit Gabriel und Michael dem Kampf zu beginnen. XI, 1.

v) אבל וגו׳. Der Sinn ist: Aber, damit du nicht den Muth verlierest, weil ich dir verkündigt habe, dass den persischen Machthabern wieder griechische folgen werden, so will ich dir verkündigen, was geschrieben steht im Buche der Wahrheit, also gewisses und untrügliches, an dessen Wahrheit sich nicht zweifeln lässt. Unter dem Buche der Wahrheit wird ein Buch verstanden, das in den Händen Gottes ruht und in welchem die noch verborgenen Schicksale der Menschen und Völker verzeichnet sind; so wie irdische Könige, was sie auszuführen beschlossen haben, lange vorher schon überdenken und schriftlich niederlegen. Dieselbe Vorstellung findet sich 5 Mos. 32, 34. Mal. 3, 16. Ps. 139, 16. Apoc. 5, 1. Hiemit nicht zu verwechselnde Vorstellungen sind die vom Buche des Lebens (c. 12.) und von den Büchern worin die vergangenen Handlungen und Geschicke der Menschen verzeichnet sind, worüber zu c. 7, 10. S. 328. gesprochen ist. — Statt nun aber sogleich anzuheben und zu offenbaren, was in dem Buche der Wahrheit von der Zukunft der Juden geschrieben stehe, unterbricht er sich vielmehr und schaltet noch in einem Zwischensatze ein, was von ואין bis 11, 1. incl. folgt; dann hebt er c. 11, 2. von neuem an: jetzt will ich dir verkündigen u. s. f. Diese Worte von ואין an haben aber diesen Sinn: Gabriel verheisst, dass Michael sich ihm verbündet habe, um das jüdische Volk gegen die schädlichen Angriffe des Schutzgeistes Persiens und später Griechenlands zu schützen; diese Worte deuten aber zugleich an, dass der künftige Zustand der Juden sehr traurig seyn würde, wenn Michael sich nicht ausser ihm selbst ihrer annähme, denn keiner habe sich gefunden, der ihre Sache führen könne und wolle, ausser Michael. Er aber habe andrerseits, fährt er c. 11, 1. fort, dem Michael, als dem Streiter für die Rechte der Juden, Beistand geleistet unter der Regierung des Cyaxares II., als Israel von dem babylonischen Joche befreiet wurde, und könne daher auch nun auf seine Hülfe rechnen. Um dieser Stelle willen hat man den Michael als Schutzengel des israelitischen Volkes betrachtet; auch in der katholischen Kirche wird er als Heiliger und Schutzgeist verehrt. — התחזק für

ich, im ersten Jahre Darius, des Meders, stand ihm bei als Helfer und Schutzwehr *w)*. Und nun will ich 2.
dir die Wahrheit berichten *x)*.

sich stark seyn, mit עִם = jemandem beistehen, ihn unterstützen. — Die Meinung, dass על אלה sich auf die in dem Buche des Lebens verzeichneten Schicksale beziehen solle, beruht auf der irrigen Annahme, dass durch das ו in ואין der damit zusammenhängende Satz mit dem vorhergehenden verbunden werde. So aber Hävernick, nach dem Syr. und Vulg. (nemo est adjutor meus in omnibus his). Da aber der dargelegte Zusammenhang nothwendig fordert, dass die Worte bis 11, 1. als Parenthese zu fassen sind (s. auch zu לו 11, 1.), so beziehen wir על אלה auf die Schutzgeister Persiens und Griechenlands. „Die Dichtung ist ganz der Einrichtung in den königlichen Cabinetten, als ihrem Typus, conform; ein jeder Minister arbeitet nur in seinem Departement und interessirt sich blos für das Volk der ihm untergebenen Provinz.“ Berthold t. Hier aber vereinigen nun Gabriel und Michael ihre Kräfte zum Besten der Juden.

w) Der erste Vers hätte noch dem 10. Cap. zugetheilt werden müssen, da er noch zur Parenthese gehört. Statt בשנת אחת לדריוש המדי bieten LXX. und Theodot.: *ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ τȣ̃ Κύρȣ τȣ̃ βασιλέως*, allein die lect. rec. ist unbedingt richtig, da sich der Verf. auf die Eroberung Babylons bezieht, welcher die Juden ihre Befreiung verdankten. Aq. und Symm. im Cod. Ambros. haben auch wirklich „ܟܘܪܫ ܡܠܟܐ“. — עֲמְדִי eigtl.: (war) mein Stehen, Beistehen d. i. stand ich bei. Der Inf. mit dem Suff. für das Verb. fin. wie Hi. 9, 27. אִם אָמְרִי. Das Verb. עמד steht mit ל (לו) in der Bedeutung: einem beistehen, wie 12, 1. עֹמֵד על. Das לו ist auf מיכאל 10, 21. zu beziehen; (S. Anm. v.) nach anderen (z. B. Hävernick) auf דריוש המדי, allein dagegen spricht offenbar der Gegensatz zwischen מתחזק עמי 10, 21. und למחזיק ומעוז an unserer Stelle. Hävernick meint zwar, לו auf Michael zu beziehen, gehe desshalb nicht an, weil der Gedanke unpassend sei: Gabriel habe dem Michael die kräftige Hülfe geleistet, dem er kurz zuvor solche hohe Kraft und Macht zugeschrieben hatte; allein Gabriel sagte 10, 21. ja selbst, Michael habe sich

Siehe, noch drei Könige werden aufstehen den
Persern, und der vierte wird sich bereichern mit grös-
serm Reichthum, denn alle; und zur Zeit da er sich
stützt auf seinen Reichthum wird er aufreizen alle, das
3. Königreich Griechenland *y)*. Aber es wird ein tapferer

mit ihm verbündet. Schon den alten Vss. dünkte das לו schwierig, daher lassen LXX. Theod. und Vulg. es aus, und der Syr. hatte לי vor Augen, wie auch in 2 Codd. Kennik. gelesen wird.

x) Hier knüpft Gabriel nun wieder nach der kurzen Unterbrechung 10, 21. und 11, 1. an. Er will ihm enthüllen, was in dem Buche der Wahrheit oder des Schicksals von den künftigen Tagen der Juden verzeichnet ist. Gabriel theilt aber nur dasjenige mit, was die Juden zunächst berührte, also was das persische und das griechische Reich unter Alexander d. Gr. und seinen Nachfolgern, den Lagiden und Seleuciden, bis auf Antiochus Epiphanes herab, und das jüdische Volk unter diesem letzteren betraf. c. 11, 2—45. Eine eigene, schon S. 224. berücksichtigte, Abhandlung über diesen Abschnitt haben wir von Matth. Norberg: Fides vaticinii Danielis Cap. XI. impleta, in dessen Sel. Opusc. acad. T. III. p. 435. f. — ועתה אמת אגיד לך. Theodoret: *λέγω δὲ σοι μετὰ ἀληθείας τὰ ἐσόμενα.*

y) עוד שלשה מלכים עמדים. Da Daniel in diesem Orakel seinen Standpunkt im dritten Jahre des Cyrus hat, 10, 1., so müssen die drei Könige nothwendig von Cyrus abwärts gezählt werden; der vierte (הרביעי) ist aber nicht ein vierter König von Cyrus ab, denn dann müsste der Artikel fehlen und vorher geschrieben seyn עוד ארבעה מלכים, sondern der Artikel ist gesetzt, weil der gemeinte König der letzte jener Dreizahl und der vierte persische König überhaupt ist; denn der Verf. berechnete überhaupt nur 4 persische Könige bis auf die Gründung der griech. Monarchie. Vgl. 7, 6. S. 307. f. Da dieser dritte König nach Cyrus oder der vierte überhaupt nun der ganzen Schilderung nach kein anderer seyn kann als der griechische Xerxes, so verstand der Verf. unter den drei persischen Königen nach Cyrus wahrscheinlich den Cambyses, Darius Hystaspis und Xerxes, welchen letzteren er unrichtig für den letzten persischen König hielt. Alle Ausleger missverstanden das הרביעי und sahen darin einen vierten König nach Cyrus, daher sollen nach Hieronymus, Theodoret, Bertholdt,

Rosenmüller und Hävernick jene drei Könige Cambyses, Pseudosmerdes (oder die Regierung der Mager) und Darius Hystaspis bedeuten. Indem man andrerseits übersah, dass 3 Könige nach dem Cyrus gemeint seyn müssen, verfiel man auf anderweitige Irrthümer; so findet Polychronius: *Κῦρον καὶ Καμβύσην καὶ τῶν μάγων ἀρχήν*, Ch. B. Michaelis den Cyrus, Cambyses und Darius Hystaspis, und Hitzig (vgl. S. 308.) den Cyrus, Darius, Achaschverosch (Xerxes) und in dem Vierten sieht er den Artachaschta (Artaxerxes). — יעשיר עשר־גדול מכל. Der ungeheure Reichthum des Xerxes, den schon sein Vater Darius begründet hatte (Aesch. Pers. v. 766.), ist bekannt; es erzählen davon Herod. 3, 96. 7, 27—29. Justin Histor. II., 10. Diod. Sic. XI, c. 3. Plin. H. N. XXIII, 10. Ael. XIII, 3. — וכחזקתו בעשרו. Wir haben die gewöhnliche Auffassung dieser Worte nicht verlassen. Ganz schwerfällig fasst sie Hävernick: „gemäss seiner Kraft, die vornämlich in seinem Reichthum bestand," so dass בעשרו Apposition seyn soll. Allein, dass das כ in כחזקתו von der Zeit zu fassen ist, dafür spricht die Parallelstelle 2 Chron. 12, 1.; daraus bewährt sich aber die Richtigkeit unserer Auffassung. Vgl. v. 4. וכעצמו. Der Sinn ist: zur Zeit, wo der übermüthige Stolz auf seinen Reichthum am höchsten gestiegen ist. — Die Worte יעיר הכל את מלכות יון wurden, wie der Accent Sakeph katon bei הכל beweist, von den Masorethen aufgefasst: „er wird sie alle aufreizen, das Königreich Griechenland," so dass את מ׳ י׳ erklärende Apposition ist. Ich wüsste nicht, was sich gegen diese Erklärung sonderlich vorbringen liesse, denn der Artikel vor כל liesse sich erklären wie in לרבים 11, 33., er würde in die Ferne zeigen. Will man von den Accenten, welche auch Rosenmüller beibehält, (auch der Syr. ܢܓܪܓ ܟܠ ܡܠܟܘܬܗܘܢ ܕܝܘܢܝܐ) abgehen, wozu aber kein genügender Grund vorhanden ist, so könnte man erklären: diess alles, nämlich der Reichthum und die übermüthige Sicherheit, wird aufreizen das Reich der Griechen." Vgl. zu העיר aufregen, aufreizen, vom Feinde gesagt: Jer. 50, 9. Falsch Vulg. (et concitabit omnes adversum regnum Graeciae) Bertholdt und de Wette: er wird alles aufbieten gegen das Königreich Griechenland, denn את kann niemals die Bedeutung: gegen, wider haben. Hart und geschmacklos Hävernick: er wird diess alles (חזקתו

König aufstehn, und mit grosser Macht herrschen, und
4. thun nach seinem Gefallen *z)*. Und wenn er aufgestanden, wird sein Reich zertrümmert und vertheilet werden nach den vier Winden des Himmels; doch nicht

ויעשרן) aufbieten und kämpfen mit. Zudem widerlegt sich diese Auffassung durch das zu כחזקתו בעשרו Bemerkte. Zur Rechtfertigung dieser prägnanten Construction sind die Beispiele Jes. 54, 15. 17. zudem schlecht gewählt; s. Hitzig z. d. a. St. — Xerxes fiel in Griechenland ein und gab den ersten Anlass, dass die Griechen selbst später unter Alexander Asiens Eroberer wurden. So heisst es in dem Antwortschreiben des Alexander an den Darius Codomannus, bei Arrian. Eped. Alex. Lib. II. c. 14. §. 7. (I. p. 198. ed. Ellendt): *Οἱ ὑμέτεροι πρόγονοι, ἐλθόντες εἰς Μακεδονίαν καὶ εἰς τὴν ἄλλην Ἑλλάδα κακῶς ἐποίησαν ἡμᾶς, οὐδὲν προηδικημένοι· ἐγὼ δὲ τῶν Ἑλλήνων ἡγεμὼν κατασταθεὶς καὶ τιμωρήσασθαι βουλόμενος Πέρσας διέβην εἰς τὴν Ἀσίαν ὑπαρξάντων ὑμῶν.* Dass Gabriel nun mit dem Xerxes die Reihe der Perserkönige schliesst, da doch noch Artaxerxes Long., Darius Nothus, Artax. Mnemon, Ochus, Darius Codomannus folgten, hat man daraus zu erklären gesucht, dass Xerxes durch seinen Ueberfall eine immerwährende Feindschaft bei den Griechen erregt und dadurch zum Untergange des persischen Reiches Grund gelegt habe, daher ihn auch Alexander in jenem Schreiben als Ursache seines Krieges gegen die Perser angebe: allein bei unserem Verfasser hat die Vermuthung Bertholdts grösseste Wahrscheinlichkeit, dass denselben die falsche historische Ansicht der Juden leitete, welche annehmen, dass das persische Reich überhaupt nur 54 Jahre bestanden und mit dem Xerxes sein Ende erreicht habe. Diess wird dadurch bestätigt, dass er auch c. 7, 6. nur vier Perserkönige annimmt, vgl. S. 307. f., und dass er auch die Theilung des macedonisch-griechischen Reiches unmittelbar nach dem Tode Alexanders ansetzt. Vgl. S. 373.

z) ועמד מלך גבור d. i. Alexander der Grosse. Vgl. 8, 5. 21. — ומשל ממשל רב, Ewald, S. 591. — ועשה כרצנו Vgl. v. 16. 8, 4. Auch Curtius L. X. c. 5. §. 35. schreibt von ihm: Fatendum est, cum plurimum virtuti debuerit, plus debuisse fortunae, quam solus omnium mortalium in potestate habuit. Hujus siquidem beneficio agere videbatur gentibus, quidquid placebat.

seiner Nachkommenschaft, und nicht mit der Macht, mit welcher er geherrschet; denn sein Reich wird ausgerissen, und auch andern [vertheilt] ausser jenen *a)*.

a) וכעמדו erklären Rosenmüller und Hävernick: „wenn er auf dem Gipfelpunkte seiner Macht stehen wird," allein damit wird zu viel in die Worte hineingetragen. Besser: wenn er aufgestanden ist. Er bezieht sich auf den frühen und unerwarteten Tod des Alexander. Vgl. zu כעצמו 8, 8. — Der Ausdruck תשבר מלכותו ist mit Rücksicht auf 8, 8. gewählt, wo es von dem grossen Horne, das Alexander den Grossen bedeutet, heisst: נשברה הקרן הגדלה· — ותחץ לארבע רוחות השמים· Der Verf. denkt sich, dass das Reich Alexanders unmittelbar nach dem Tode Alexanders unter seine vier Feldherrn getheilt sey. Vgl. zu c. 8, 8.: ותעלינה חזות ארבע תחתיה [הקרן הגדלה] לארבע רוחות השמים· S. 373. — ולא לאחריתו· Zu אחרית vgl. Ps. 109, 13. Am. 4, 2. 9. 1. Der Sohn des Alexander, Namens Herkules, von der Barsine, Tochter des Darius, ward zwar von Einigen zu seinem Thronfolger vorgeschlagen, aber vom Polysperchon ermordet; und gleiches Loos traf den von der Roxana nachgeborenen Alexander, wie auch dessen Vormund, den Philippus Aridäus. S. 373. Arrian de reb. Syr. c. LI. (p. 613.). So ward die männliche Nachkommenschaft Alexanders völlig vertilgt. — ולא כמשלו אשר משל· Parallel heisst es 8, 22. von den Nachfolgern Alexanders: מלכיות מגוי יעמדנה ולא בכחו· Bei מָשָׁל, hier und v. 5., bemerkt die Masorethische Note, dass die zweite Sylbe mit Kamez punctirt sey. Rosenmüller meint, da sonst ein kurzer Vokal durch den Acc. Sakeph katon nicht lang würde, könne מָשָׁל nicht die dritte Person des 1 mod. seyn und man sehe es richtiger für die Form des Adj. (wie חָכָם) an, also: dominans (erit) f. dominabitur. Allein dieselbe Dehnung des kurzen a bei Sakeph k. findet sich v. 4. (תֵּחָץ) und v. 27. (תִּצְלָח) und wir können kein Bedenken tragen auch hier in מָשָׁל die 3 pers. 1 mod. zu sehen. — כי giebt den Grund des לא חחץ [מלכותו] לאחריתו an. — תנתש מלכותו· Es konnte von dem Reiche Alexanders gesagt werden: es werde ausgerottet, insofern nach der Ermordung

5. Und es wird mächtig seyn der König des Südens und
[einer] von seinen Obersten, aber er wird mächtiger
werden als er und herrschen; und seine Herrschaft
6. wird grosse Herrschaft seyn *b)*. Und zu Ende von Jah-

seiner Kinder das Reich in seiner Familie nicht forterben konnte und daher gleichsam ausgerottet ward wie eine Pflanze, oder ein Baum. — ולאחרים מלבד אלה d. h. und [das Reich wird] auch anderen, oder unter andere vertheilt, ausser jenen. Man kann das מלבד אלה in keinem Falle auf אחריתו zurückbeziehen, wie Ch. B. Michaelis, Bertholdt, Hävernick thun; denn soll ausser jenen s. v. s. als: jene (Nachkommen) ausgenommen, so würde der Verf. schon Gesagtes nur matt wiederholen, da es schon vorher heisst: „sein Reich wird vertheilet werden nach den vier Winden des Himmels, doch nicht seiner Nachkommenschaft." Man beziehe also מלבד אלה auf diejenigen, welche jene vier Theile des Reiches besitzen werden; ausser jenen werden noch andere Unbedeutendere einzelne Theile desselben an sich reissen. So verstand die Worte schon richtig Vulg.: lacerabitur enim ejus regnum etiam in externos, exceptis his; wozu erklärend Hieronymus: Praeter regna quatuor, Macedoniae, Asiae, Syriae et Aegypti etiam in alios obscuriores et minores reges Macedonum regnum laceratum est. Significat autem Perdiccam, et Crateron, et Lysimachum. Nam Cappadocia, et Armenia, Bithynia et Heraclia, Bosphorusque, et aliae provinciae de potestate Macedonum recedentes diversos sibi reges constituerunt.

b) Von diesem Verse an redet Gabriel nur von zwei Reichen, die aus der Monarchie Alexanders sich erhoben, vom Aegyptischen im Süden, und vom Syrischen im Norden, weil Palästina, das zwischen denselben lag, bald von dem einen, bald von dem anderen beherrscht wurde, und das Loos der Juden von diesen beiden abhing. — ויחזק מלך הנגב. Ptolemäus Lagi oder Soter ist gemeint; er war der erste von den Feldherrn Alexanders, der nach dem Tode seiner Söhne sich die Krone aufsetzte; er eroberte Jerusalem, übte im Anfange Grausamkeit gegen die Juden, dann aber Milde. Joseph. Arch. XII, 1. Nach Appian, de reb. Syr. c. L. (ed. Schweigh. I. p. 610.) soll er sogar die Mauern Jerusalems zerstört haben. ומן שריו und [einer] von seinen Obersten. Das מלך

ren werden sie sich befreunden, und die Tochter des Königes des Südens wird zum Könige des Nordens einziehn, eine Ausgleichung zu treffen. Aber sie wird Kraft des Beistandes nicht behaupten und weder er wird bestehn, noch sein Beistand; und sie wird dahingegeben und die sie heimgeführt haben und der

גבור (Alexander) v. 3. steht viel zu entfernt, als dass wir das Suff. mit Polychronius, Ch. B. Michaelis, Rosenmüller und Aa. darauf zurückbeziehen und erklären könnten: und zwar [einer ist er] von Alexanders Obersten. Wir sind also genöthigt das Sakeph katon bei שריו zu tilgen, fassen aber nicht mit Bertholdt, welcher auch das Suff. in שריו irrig auf Alexander bezieht, die Worte ומן שריו als absoluten Vordersatz, und die Cop. vor יחזק als Zeichen des Nachsatzes, sondern ergänzen bei ומן שריו noch einmal יחזק und [einer] von seinen Feldherrn [wird mächtig seyn], aber u. s. f. Das Suffix geht also auf den מלך הנגב zurück und das מן ist partitiv; sehr selten ist es aber so gebraucht, wo nur Eines aus dem Ganzen gemeint ist (Exod. 6, 25.), in welchem Falle vielmehr אחד gewöhnlich nicht fehlen darf. Das Subject ist aber nicht Scopas, wie Theodoret will, welcher den König des Südens irrig für den Ptolemäus Philopator hält, sondern Seleukus Nikator. Dieser, zuerst Satrap und Feldherr (שר) des Ptolemäus Lagi (Appian, c. LII. p. 615.), machte sich später selbstständig und nahm den Königstitel an. (Appian, c. LIII. LIV.). Er befestigte seine Herrschaft vom Euphrat bis an den Indus, ward der Gründer des neusyrischen Reiches und der mächtigste unter den Nachfolgern Alexanders. So schreibt Arrian. Exp. Alex. VII, 22. (I. p. 446, ed. Ellendt): *Σέλευκον, μέγιστον τῶν μετὰ Ἀλέξανδρον διαδεξαμένων τὴν ἀρχὴν βασιλέα γενέσθαι τήν τε γνώμην βασιλικώτατον καὶ πλείστης γῆς ἐπάρξαι μετά γε αὐτὸν Ἀλέξανδρον οὔ μοι δοκεῖ ἰέναι ἐς ἀμφίλογον.* Appian, a. a. O. c. LV. (p. 618.) *ἦρξε* [*Σέλευκος*] *Μεσοποταμίας — — καὶ ὅσα ἄλλα ὅμορα ἔθνη μέχρι Ἰνδοῦ ποταμοῦ Ἀλεξάνδρῳ γεγένητο δορίληπτα· ὡς ὁρίσθαι τῷδε μάλιστα μετ᾽ Ἀλέξανδρον τῆς Ἀσίας τὸ πλέον· ἀπὸ γὰρ Φρυγίας ἐπὶ ποταμὸν Ἰνδὸν ἄνω, πάντα Σελεύκῳ κατήκουε.* — Es ist ganz unnöthig nach einigen Edd. mit Rosenmüller die Cop. vor משל zu streichen.

sie erzeugt hat und der ihrer habhaft ward in den Zeiten *c)*.

c) Als unwichtig für die Juden wird Antiochus I. Soter, Sohn des Seleukus Nikator, übergangen und der Verf. spricht gleich von einem Ereignisse, welches sich 61 Jahre nach Gründung des syrischen Reiches begab. Ptolemäus Philadelphus gab, um den Krieg mit dem Antiochus Theos zu endigen, diesem seine Tochter Berenice zur Ehe, aber unter der Bedingung, dass die Kinder seiner ersten Ehe mit der Laodicea, welche er verstiess, kein Anrecht auf den syrischen Thron haben sollten; so hoffte Ptolemäus Phil. das syrische Reich an Aegypten zu bringen, wenn Kinder aus der zweiten Ehe entspringen würden. Als aber Ptolemäus Phil. nach zwei Jahren starb, nahm Antiochus die geliebtere Gemahlin Laodicea mit ihren Kindern wieder zu sich, verstiess die Berenice, wurde aber von der Laodicea, welche den Wankelmuth ihres Mannes fürchtete, bald darauf ermordet. Darauf erhielten die Stadthalter von Antiochien den Befehl, die Berenice mit ihrem Sohne zu tödten, zwar entfloh diese in die Freistätte Daphne, fiel aber bald sammt ihrem Kinde durch die Hand der gedungenen Mörder. Für die Juden war diess Ereigniss besonders desshalb wichtig, weil Berenice einen Theil Palästinas als Mitgift erhalten hatte. Vgl. Hieronymus und Polychron. z. d. St.; Appian, c. LXV. — ולקץ שנים, wie 2 Chron. 18, 2., wo frühere Schriftsteller מקץ. Im Pl. שנים liegt die Bedeutung: einige, oder mehrere Jahre; vgl. v. 8. 13. — יתחברו, sie (nämlich Ptolemäus Phil. und Antiochus Theos) werden sich verbinden, d. h. durch Verwandschaftsverhältnisse befreunden. Polychron.: τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀσπάσονται συγγένειαν. — תבא אל. Von der Jungfrau gesagt, ist בא בל s. a. a., einziehen in das Haus ihres Gemahles, sich ihm vermählen. — לעשות מישרים. Zu מישרים vgl. v. 17. Es ist nicht Friede, sondern Ausgleichung. — ולא תעצר כוח הזרוע. Man erklärt die Worte gewöhnlich: sie wird ihre Macht nicht behaupten, allein richtig bemerkt dagegen Hävernick: „das passt weder gehörig zu dem Folgenden, noch zu der Berenice selbst, auf deren Person dadurch zuviel Gewicht gelegt würde, noch zu den Worten כוח הזרוע, die dann alles Nachdruckes, den sie enthalten, beraubt würden." Der Artikel in הזרוע weiset

Aber [einer] von den Schösslingen ihrer Wurzeln 7.
erhebt sich an seiner Stelle, und er wird zum Heere

auf das Vorige: die Vermählung der Berenice mit dem Antiochus Theos zurück; הזרוע ist somit: die Hülfe, der Beistand (vgl. Jes. 33, 2. 9, 9. und Gesen. z. d. St.) welchen Berenice durch jene Vermählung dem Ptolemäus Philadelphus leistete, welcher auf diesem Wege das syr. Reich an Aegypten zu bringen hoffte. Die Kraft, die in diesem Beistande liegt, wird sie aber nicht behalten oder behaupten, d. h. sie wird sie nicht bewähren, geltend machen können. Dass wir aber an den Beistand, welchen Berenice ihrem Vater Ptol. Phil. leistete, zu denken haben, ersehen wir daraus, dass das Subj. in dem folgenden יעמד nur Ptol. Phil. seyn kann, ferner aus dem Suff. in זרעו, welches nothwendig auf denselben bezogen werden muss, endlich aus v. 7., wo das Suff. in כנו nicht anders als auf מלך הנגב v. 6. zurückweisen kann; von diesem muss hier also hauptsächlich die Rede seyn. Zu כוח vgl. Ewald, S. 472 Anm. — ולא יעמד וזרעו weder er noch sein Beistand wird sich halten, wird bestehen, nämlich weder Ptolemäus Philadelphus noch Berenice in ihren Anschlägen auf den Thron Syriens. זרעו sein Beistand ist die Berenice selbst welche ihm beiständig ist. Der zweite Satz (וזרעו) hat bloss ו statt ולא. Vgl. Jes. 6, 10. Ewald, S. 657. זרוע ist sonst fem. gen., hier aber wie v. 15. 22. 31. Jes. 17, 5. 51, 5. masc. Houbigant, Dathe, Bertholdt, de Wette wollen ohne Noth זַרְעוֹ, nach einigen Codd. und Theodot. (καὶ ὁ στήσεται τὸ σπέρμα αὐτοῦ) und Vulg. gelesen wissen; es würde dann auf die Ermordung des Sohnes der Berenice, Antiochus, hingewiesen seyn. — ותנתן היא und sie (Berenice) wird dahingegeben, wird Preis gegeben. Diess bezieht sich auf ihre Ermordung auf Laodiceas Befehl. Zu נתן vgl. 8, 12. — ומביאיה erklärt man gewöhnlich: und die sie gebracht haben, aus Aegypten, ihr Gefolge. Richtig aber bemerkt Hävernick, dass der Ausdruck in offenbarer Beziehung auf das vorhergehende בוא stehe und demzufolge von dem Akt des Verheirathens, dem Schliessen des Ehebundes zu verstehen sey; das Wort kann sowohl vom Gatten als auch von dem Vater gesagt werden, vgl. Richter, 12, 9. Wir können übersetzen: die sie heimgeführt haben. Den Plur. haben alle Vss. bewahrt, dagegen 26

kommen, und gegen die Festungen des Königs des Nordens wird er ziehen und er hat mit ihnen zu thun und
8. sieget ob *d)*. Auch ihre Götter sammt ihren gegosse-

MSS. und viele von de Rossi angeführte Edd. מְבִיאָה, was was auch Bertholdt und Rosenmüller unpassend in den Text nehmen wollen. Der Plural wird schon durch das folgende: והילדה ומחזקה בעתים gerechtfertigt, denn nun werden diejenigen genannt, welche jenen Ehebund geschlossen haben: והילדה ist nicht: ihr Erzeuger, sondern: der sie erzeugt hat. Vgl. über das Zusammentreffen von Artikel und Suffix Ewald, S. 582. Nach 1 Cod. de Ross., der Vers. Ven. (τὸ τ᾽ ἐκείνης τέκνον) wollen Dathe, Bertholdt, Dereser, de Wette und Rosenmüller וְהַיַּלְדָּה le:en; allein diese Lesart wäre schon grammatisch falsch wegen des Artikels. Man wendet zwar ein, der Ausdruck נֹתֵן passe nicht auf den Ptolemäus Phil. (הַיֹּלְדָהּ), welcher keines gewaltsamen Todes starb, allein die absichtliche Kürze des Ausdruckes entschuldigt den Verf. Eben so willkührlich Vulg.: et adolescentes ejus. Syr. ܘܛܠܝܘܬܗ (וְהַיַּלְדֶיהָ). Theodot. und Ar. καὶ ἡ νεάνις (וְהַיַּלְדָּה). — ומחזקה בעתים d. h. gleichsam: der sie erobert hatte, der ihrer habhaft ward. החזיק mit dem Acc.: κρατεῖν τινὰ oder τι, sich einer Sache bemächtigen, so dass sie vollkommen in seiner Gewalt ist, vgl. 11, 21. Hier steht es von dem Ehebunde den Antiochus Theos mit der Berenice schloss, zugleich liegt darin der Begriff einer unrechtmässigen Gewaltthat (vgl. c. 11, 21.), da er seine erste Gemahlin desshalb verstiess. Nach Vulg. und Syr. lesen Bertholdt und Dereser willkührlich: וּמַחֲזִיקֶיהָ. — בעתים. Der Artikel weiset bloss in die Zukunft. Σημαίνει τὸ μετὰ χρόνον ταῦτα συμβήσεται. Polychron.

d) ועמד מנצר שרשיה כנו und [einer] von den Schösslingen ihrer Wurzeln erhebt sich an seiner Stelle. Nach den Parallelstellen kann עמד, mit dem Objecte construirt, nur gesetzt seyn für עמד על, vgl. v. 20. 21., daher der Syr. sogar על ausdrückt; es bedeutet also עמד כנו: er wird sich an seiner Stelle erheben, wird an seine Stelle treten, succedet in ejus locum. Hävernick sieht darin eine „unerträglich harte" Ellipse, allein dass עמד, in den spätesten BB.,

nen Bildern, sammt ihren kostbaren Geräthen, Silber und Gold, wird er in die Gefangenschaft führen nach

namentlich im Daniel häufig f. קום gesetzt, und als ein Verbum der Bewegung (Ewald, S. 585. f.) mit dem einfachen Object construirt wird, kann eben so[wenig Bedenken erregen, als wenn Ps. 44, 6. קמינו gesetzt ist für קמים עלינו Ps. 18, 40. So fällt also die ohnediess unerträglich harte Erklärung von Hävernick: „erheben wird sich ein Reis ihrer Wurzeln, seines Bodens,“ so dass כנו Apposition wäre zu שרשיה, von selbst weg. „Ein Reis seines Bodens“ f.: ein Reis das in seinem (eigenen) Boden gewurzelt ist, wäre zudem völlig müssiger und nichtssagender Zusatz. In מנצר [einer] von den Schösslingen, steht מן wieder partitiv wie v. 5. נצר Wurzelschoss, Schössling, ist tropischer Ausdruck f. Abkömmling. Gesenius zu Jes. 11, 1. I. S. 417. Ueberdiess muss man es collective fassen: einer von den Schösslingen. שרשיה ihrer Wurzeln, wie auch wir bildlich sagen: ihres Stammes f. ihrer Familie. Das Suffix. geht zurück auf בת מלך הנגב v. 6., also auf die Berenice; das Suffix. in כנו aber nothwendig auf den Ptolemäus Philadelphus, welcher noch Subjekt in יעמד war. Der Sprössling vom Stamme der ermordeten Berenice ist ihr Bruder Ptolemäus Euergetes, welcher seinem Vater Ptolemäus Philadelphus in der Regierung folgte und der Rächer seiner Schwester ward. Appian de reb. S. c. LXV.: *ταῦτα* (der Mord der Schwester und ihres Sohnes) *τιννύμενος, Λαοδίκην τε ἔκτεινε, καὶ ἐς Συρίαν ἐνέβαλε, καὶ ἐς Βαβυλῶνα ἤλασε.* — Die Worte ויבא אל־החיל können sich nur nuf die bald nach Antritt seiner Regierung unternommene Kriegsexpedition beziehen, also: er kam zum Heere, d. h. begab sich dahin, stellte sich an dessen Spitze. Auch das folgende ויבא במעוז bestätigt diese Auffassung, denn ehe er in die Festungen der Feinde rückt, musste er sich doch zuvor auf den Weg machen. Irrig erklärt die Worte Böckel z. Hiob, S. 144. und unbegreiflich ist, wie Hävernick diesen wichtigen Kriegszug „einen unwichtigen und gleichgültigen Umstand“ nennen und dem völlig fremdartigen und nichtssagenden Sinn: er kommt, gelangt zur Macht den Vorzug geben kann? Ueberdiess bliebe bei dieser Auffassung der Artikel in החיל ungerechtfertigt, bei der von uns gegebenen lässt er sich aber wohl erklären: er kommt zu der, nämlich zu der aegyp-

Aegypten, und er wird abstehen einige Jahre vom
9. Könige des Nordens *e)*. Der zieht wider das Reich

tischen Armee welche der Verf. im Sinne hat. — ויבא במעוז מ׳ ה׳. Das ב hier im feindlichen Sinne. Ptolemäus Euergetes vereinigte sich mit der asiatischen Städtearmee, nahm von Cilicien bis an den Tigris und südlich bis nach Babylonien alle Festungen (מעוז, wie 10. 19. 39. = מבצרים und מבצרות v. 15. 37.) in Besitz und würde wie Justin 27, 1. sagt, ganz Syrien unter Seleukus Ceraunus, dem ältesten Sohne und Nachfolger des Antiochus Theos, erobert haben, wenn nicht ein in Aegypten ausgebrochener Aufruhr ihn nach Hause gerufen hätte. Vgl. noch Polybius, V, 58. II. p. 337. f. — ועשה בהם. Das עשה mit ב ist s. v. a. in oder mit einer Sache sich beschäftigen, zu thun haben, wie 2 Mos. 5, 9. Neh. 4, 15. Dathe und Bertholdt ergänzen falsch מלחמה, und de Wette übersetzt gradezu: er wird sie belagern.

e) וגם אלהיהם עם נסכיהם. Die Suffixa werden in diesem Verse dem Sinne nach auf die Syrer bezogen, von denen v. 7. die Rede war, nicht auf die Festungen. Die Götter galten dem Alterthume als in ihren Bildern gegenwärtig und vorhanden. Es ist herrschende Sitte des Alterthums und namentlich des alten Orients, die Schutzgötter mit sich fortzuführen, weil man dadurch der Nationen um so mehr versichert zu seyn glaubte. Vgl. Jes. 46, 1. 2. Jer. 48, 7. 49, 3. Hos. 10, 5. 6. Pausan, 8, 46. Aus demselben Grunde hatten die Philistäer die Bundeslade fortgeführt, 1 Sam. 5, 1. f. Mehrere Beispiele aus Plutarch und Oppian s. in Bochart Hieroz. T. 1. p. 372. ed. Lips. Tertullian, in Apolog. c. 26.: Tot de diis, quot de gentibus triumphi, und adv. nationes, II. 11.: manent et simulacra triumpha. Man glaubte bekanntlich auch, dass aus eroberten oder zu erobernden Städten die Schutzgötter derselben von selbst wichen. Gesenius z. Jes. II. S. 100. Rosenmüller A. u. N. Morgenl. Th. IV., S. 249. Zu נסיכיהם ist zu bemerken, dass es nicht von נסך mit Bertholdt abzuleiten ist, sondern von נסיך d. i., von נסך giessen (Jes. 29, 10.), s. v. a. ein gegossenes Götzenbild = מסכה, nicht Fürst, wie Rosenmüller will. Zu כלי חמדה vgl. 2 Chron. 32, 27. 36, 10. — כסף וזהב. Diese Worte, welche ohne Copula angefügt sind, stehen in Apposition zu כלים und geben die Materie an, wor-

des Königs des Südens, kehrt aber zurück in sein
Land *f)*. Und seine Söhne werden sich zum Kriege 10.

aus sie gefertigt sind. Aus den kostbaren Götzenbildern und den geraubten Schätzen liess Ptolemäus Euergetes das wichtige Denkmal, das Marmor Adulitanum errichten, welches von dieser Beute spricht mit den Worten: sacris, quae ab Aegypto Persae abstulerant, receptis, ac cum reliqua congesta gaza in Aegyptum relatis. Hieronymus (nach dem Porphyrius): cumque audisset in Aegypto seditionem moveri, deripiens regnum Seleuci quadraginta millia talentorum argenti tulit, et vasa pretiosa simulacraque Deorum, duo millia quingenta, ex quibus erant et illa, quae Cambyses capta Aegypto in Persas portaverat. Denique gens Aegyptiorum, idololatriae dedita, quia post multos annos deos eorum retulerat, Euergetem eum appellavit. Et Syriam quidem ipse obtinuit, Ciliciam autem amico suo Antiocho gubernandam tradidit, et Xantippo, alteri duci, provincias trans Euphratem. — בשבי יבא מצרים. Die Phrase הביא בשבי kommt eigentlich nur von Personen vor; so kann sie auch hier gebraucht seyn, denn er behandelt die Götter ironisch als Personen. Die Phrase würde dann nach einer denominatio a potiori auch von den Sachen gebraucht. Allein sie kommt auch von Sachen vor, so von der Wegführung der Bundeslade, Ps. 78, 61., von weggeführten Thieren, Am. 4, 10. 2 Mos. 22, 10. — והוא שנים יעמד ממלך הצפון. Man fasst die Worte gewöhnlich: er wird einige Jahre bestehen vor dem Könige, oder ihm widerstehen, so die alten Vss., Bertholdt, Gesenius, Winer, de Wette; besser aber wegen des geschichtlichen Ganges unserer Erzählung (vgl. v. 9.) und wegen 1 Mos. 29, 35.: er wird abstehen vom K., der Kampf mit ihm wird ruhen. Zu שנים vgl. v. 6. die Vulg. und Theod. lassen es aus. Der Syr. sprach שְׁנַיִם aus, durch v. 9. bewogen; vgl. daselbst die Anm.

f) Zwei Jahre blieb Ptolemäus Euergetes in Aegypten; dann aber gewann Seleukus Callinicus wieder die von ihm abgefallenen Städte in Kleinasien und wollte mit einer Flotte die verlorenen Küstenländer wiedererobern. Allein aus einem Sturme rettete er mit wenigen kaum das Leben und in einem Feldzuge zu Lande gegen Aegypten ward er dermaassen aufs Haupt geschlagen, dass er mit wenigen Begleitern nach Antiochien zurückfloh. Justin. XXVII, 2. Mit Ptolemäus Euergetes, nach

rüsten und sammeln eine Menge grosser Heere, und [der Eine] fällt ein und überschwemmet und überschreitet, und er wird zurückkehren und sie werden
11. Krieg führen bis zu seiner Festung *g)*. Da wird sich

Strabo (p. 1146.) dem letzten guten Fürsten der Aegypter, welcher auch den Juden günstig (Joseph. c. Ap. II., c. 5.) und daher von besonderer Wichtigkeit für sie war, wendet der Verf. sich nun von v. 10. an mehr von Aegypten ab und nimmt bloss Rücksicht darauf, insofern es in besonderen Conflict kam mit der seleucidischen Dynastie.

g) ובנו יתגרו. Schon Aeltere lasen das C'tib: בְנוֹ und Bertholdt will sogar die Lesart einiger Codd. יִתְגָּרֶה und וְאָסַף in den Text aufnehmen, indem er sich auf die LXX. beruft, welche übersetzen: *καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ ἐρεθισθήσεται, καὶ συνάξει συναγωγὴν ὄχλου πολλοῦ.* Allein an ein C'tib בנוֹ ist gar nicht zu denken, sondern בנו ist abgekürzte Schreibart für בניו, und, wie gewöhnlich (Ewald, S. 373.), giebt das K'ri auch hier diese Schreibart, obwohl ein solches K'ri anderswo auch fehlt, z. B. Ps. 34, 4. zu יחדו. Bertholdt behauptet zwar, von den beiden Söhnen des Seleucus Callinicus habe nur der jüngere, Antiochus der Grosse, Krieg gegen Aegypten geführt, aber nicht der ältere, Seleucus Ceraunus, und wenn Hieronymus z. u. St. diess berichte, so sei die Notiz nur aus unserer Stelle nach der Lesart בניו entstanden; allein der Feldzug des Seleucus Ceraunus gegen Kleinasien, auf welchem er ermordet wurde (Polyb. V. 40. p. 296. 41. p. 297.), kann nur als der Anfang einer Kriegsexpedition angesehen werden, welche auch gegen Aegypten, das grade damals wegen des Besitzes von Coelesyrien und Cypern den Syrern besonders gefährlich war (Polyb. V. 34. p. 282.), gerichtet seyn sollte. Antiochus der Grosse welcher später diesen Feldzug wirklich unternahm (Polyb. a. a. O. 58. ff.), war nur der Fortsetzer des von seinem Bruder begonnenen Unternehmens, was er auch dadurch bethätigte, dass er in Kleinasien beim Tode seines Bruders sogleich einschritt, den Molon und Alexander zu Satrapen von Medien und Persien bestellte und dem Achäus die Verwaltung von Kleinasien anvertraute (Polyb. a. a. O. c. 40. p. 296.). Mit Recht kann es also heissen, beide Brüder würden sich in einen Krieg einlassen, zu

erbossen der König des Südens, und er zieht aus und kämpft mit ihm, dem Könige des Nordens, und er stellt

einem Kriege (auch wider Aegypten) sich rüsten. — ובא בוא, das verschwiegene Subject, Antiochus der Grosse, ist aus dem Zusammenhange klar. Vgl. ähnliche Fälle bei Ewald, S. 644. Der Inf. abs. steht hier, wie v. 13., ohne sonderlichen Nachdruck nach dem Verb. fin., denn von wiederholten Feldzügen ist nicht die Rede. Soll er der Handlung Nachdruck geben, müsste er eigentlich voranstehn. — ושטף ועבר und er wird überschwemmen (vgl. zu 9, 26. S. 457.) und übertreten. עבר ist von einem alles überschwemmenden Kriegsheere gesagt, das gleichsam, wie das Meer die Ufer, so die Gränzen übertritt. Bis hieher ist von dem ersten Feldzuge Antiochus des Grossen die Rede, welchen er gegen den Ptolemäus Philopator, welcher indess dem Ptolemäus Euergetes in der Regierung gefolgt war, unternahm. Lange war dieser Krieg vorbereitet (Polyb. a. a. O. c. 42. p. 299. c. 43. p. 306.), bis Antiochus sich endlich dazu entschloss (Polyb. c. 58.). Auf den Rath des Apollophanes griff er zuerst Seleucia zu Wasser und zu Lande an, das noch seit den Tagen des Ptolemäus Euergetes in der Gewalt der Aegypter war; er gewann es (c. 58—61), nahm Ptolemais ohne Schwerdtstreich und eroberte Pelusium. Da beschickten die Aegypter, um indess Zeit zu neuen Rüstungen zu gewinnen, anscheinend aber in der friedlichsten Gesinnung, den Antiochus mit Gesandschaften, um Waffenstillstand zu bitten, welchen auch fremde Mächte vermittelten (c. 61—65). Schon war Antiochus indess bis Dura vorgedrungen, als es aber, selbst durch die Lage begünstigt, hartnäckig Widerstand leistete, und der Winter im Anzuge war, so nahm er das Gesuch des Ptolemäus um viermonatlichen Waffenstillstand an, ging nach Seleucia zurück, legte aber überall Besatzungen ein und stellte das eroberte Land unter den Befehl des Theodoton. Im sicheren Vertrauen auf seine Macht und sein Glück, hoffte er durch Unterhandlungen allein zum Ziele gelangen und das früher verlorene Gebiet wiedererhalten zu können, da er dem Ptolemäus wenig Energie zutraute (c. 66.); allein jene zerschlugen sich und als er nun die trügerische Gesinnung des Ptolemäus erkannte, zog er mit dem nächsten Frühjahre seine Truppen zusammen, um zu Wasser und zu Lande und mit aller seiner Macht den Aegypter anzugreifen. (Polyb. c. 66—68.). Diess letztere Er-

auf eine grosse Menge und es ist die Menge in seine
12. Hand gegeben *h*). Und die Menge erhebt sich, und

eigniss ist nun im Folgenden berücksichtigt. — וישב ויתגרו. Diese Worte darf man nicht mit Bertholdt und Dereser übersetzen: „aber er wird zurückgehen, jedoch auf das Neue gerüstet abermals ausrücken"; man meint dann, Antiochus habe sich auf seinem ersten Feldzuge nach Seleucia zurückgezogen; allein von einem Rückzuge kann nicht die Rede seyn, da er ja Herr des Landes bis Dura war und überall Besatzungen, und den Theodoton als Oberbefehlshaber zurückliess. Wir können aber auch der Auffassung von Rosenmüller und Hävernick nicht folgen, welche, nach Theod. Vulg. Vs. Venet. und Codd., ישב in adverbiellem Sinne fassen und daher ohne Bedenken das K'ri ויתגרה aufnehmen. Allein das C'tib hat fast an allen Orten in der Recension unseres Daniel den Vorzug und die Lesart ויתגרו verdient ihn hier um so mehr, da sie die schwierigere ist und das K'ri ויתגרה dem vorhergehenden ישב seine Entstehung verdankt. Wir erklären also: er (Antiochus) wird zurückkehren (von Seleucia) und sie (Ptolemäus und Antiochus) werden kriegen, bis zu seiner (des Ptolemäus) Festung. Wenn Antiochus bei Seleucia war, so musste er nach dem Waffenstillstande doch immer einen Rückmarsch machen, um beim Libanon den Feind zu finden; das Suff. in מעזה aber auf den einen der beiden in ויתגרו gemeinten, nämlich auf den Antiochus zu beziehen, ist um nichts schwieriger, als wenn das K'ri beibehalten wird. — Nach dem Ende des Waffenstillstandes rückte das aegyptische Heer unter Nikolaos am mittelländischen Meere bis zum Libanon hinauf, von der Flotte unter Perigenes begleitet; Antiochus zog ihm mit der Flotte unter Diognetius und einem Landheere entgegen. Nikolaos ward völlig geschlagen und die wenigen Entronnenen seines Heeres warfen sich in Sidon hinein, wohin ihm die Flotte folgte. (Polyb. c. 68. 69.). Antiochus blieb vor Sidon liegen, weil er, bei eigenem Mangel an Lebensmitteln und bei der guten Besatzung der Stadt, dieselbe nicht anzugreifen wagte, zog dann aber nach Philoteria, welches er sammt Scythopolis, Atabyrium und aa. Städten und Länderstrichen einnahm, und blieb siegreich, bis er in Aegypten selbst einbrechen wollte und vor einer der Schlüsselfestungen des Ptolemäus, Raphia (מעזה), ankam.

sein Muth wird steigen, und er wirft Myriaden nieder,
aber er wird nicht stark seyn *i)*. Und es kehrt wieder 13.

Polyb. a. a. O. c. 70. f. Wie sich hier sein Glück wendete, erzählt das Folgende. Ueber מָעֻזָּה mit dem K'ri מָעֻזּוֹ vgl. Ewald, S. 364.

h) ויתמרמר. Vgl. 8, 7. — ונלחם עמו עם וגו. Vgl. Ewald, S. 623. f. Ptolemäus Philopator, der wollüstige und grausame Regent, ward nun endlich, als Antiochus vor Raphia stand und das Herz seines Landes angreifen wollte, aus seiner thatenlosen Ruhe aufgeschreckt und durch die Vorstellungen seiner Räthe in Wuth gegen den Antiochus versetzt. Er stellte also ein grosses Heer auf, über welches er selbst den Oberbefehl führte (והעמיד המון רב ונתן ההמון בידו). Das aegyptische Heer, welches durch das peträische Arabien nach Raphia zog (Polyb. c. 86.), bestand aus 70000 Mann zu Fuss, 5000 zu Pferde und 73 Elephanten. Grösser war aber augenblicklich noch die Kriegsmacht des Antiochus.

i) ונשא׳ Der Muth des Heeres so wie des Königes Ptolemäus selbst wurde gleich Anfangs durch die glücklichsten Erfolge belebt, wie diess Polyb. a. a. O. c. 86. init. berichtet. Statt יָרוּם hat das K'ri וְרָם. Allein der 2 mod. ist hier Ungenauigkeit des spätern Schriftstellers und die Lesart ורם fügte eine verbessernde Hand hinzu, da 1 Mod. vorangeht und folgt. Das C'tib wird schon durch Ez. 31, 10. geschützt. Das Suff. in לבבו geht auf den מלך הנגב v. 11. — והפיל רבאות (über רבאות vgl. Ewald, S. 351. 472.). Uebereinstimmend meldet Polybius von der Schlacht bei Raphia, c. 86.: Ἦσαν δ᾽ οἱ τετελευτηκότες τῶν παρ᾽ Ἀντιόχου, πεζοὶ μὲν οὐ πολὺ λείποντες μυρίων, ἱππεῖς δὲ πλείους τριακοσίων· ζωγρείᾳ δ᾽ ἑάλωσαν ὑπὲρ τοὺς τετρακισχιλίους. ἐλέφαντες δὲ τρεῖς μὲν παραχρῆμα, δύο δ᾽ ἐκ τῶν τραυμάτων ἀπέθανον. — — Nachdem er dann auch den nicht unbedeutenden Verlust des Ptolemäus geschildert hat fährt er fort: Ἡ μὲν οὖν πρὸς Ῥαφίαν μάχη γενομένη τοῖς βασιλεῦσι περὶ Κοίλης Συρίας, τοῦτον ἀπετελέσθη τὸν τρόπον. — — Πτολεμαῖος δὲ τήν τε Ῥαφίαν καὶ τὰς ἄλλας πόλεις ἐξ ἐφόδου παρελάμβανε. — ולא יעוז und er wird nicht stark seyn d. h. er wird schwach seyn, ohne Muth, und sein Glück nicht benutzen, indem er, mit seinem Siege zufrieden und der Ruhe sehr ergeben, die billigsten Friedensbedingungen einging, den Krieg nicht in das eigentliche Syrien hin-

der König des Nordens und stellt auf eine Menge, grösser als die erste, und zu Ende der Zeit von einigen Jahren wird er kommen mit grossem Heere und vielem
14. Gute *k)*. Und in selbigen Zeiten werden viele aufste-

eintrug und den Feind vom Throne nicht vertrieb. So berichtet Polybius c. 87. nachdem er erzählt hat, Antiochus sei nach der Niederlage bei Raphia nach Antiochien geeilt und habe Gesandte zum Ptolemäus mit Gesuch um Frieden geschickt, weil er bei sehr geschwächter Kriegesmacht neue Angriffe von Aegypten und anderer Seite her befürchtete: *Πτωλεμαῖος δὲ, τούτων οὐδὲν συλλογιζόμενος, ἀλλ᾽ ἀσμενίζων ἐπὶ τῷ γεγονότι προτερήματι διὰ τὸ παράδοξον, καὶ συλλήβδην ἐπὶ τῷ Κοίλην Συρίαν κεκτῆσθαι παραδόξως, οὐκ ἀλλότριος ἦν τῆς ἡσυχίας, ἀλλ᾽ ὑπὲρ τὸ δέον οἰκεῖος, ἑλκόμενος ὑπὸ τῆς συνήθους ἐν τῷ βίῳ ῥαθυμίας καὶ κατεξίας. πλὴν, παραγενομένων τῶν περὶ τὸν Ἀντίπατρον, βραχέα προσανατεθεὶς καὶ καταμεμψάμενος ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις τὸν Ἀντίοχον, συνεχώρησε σπονδὰς ἐνιαυσίους.* Justin. L. XXX, I.: Spoliasset (Philopator) regno Antiochum, si fortunam virtute juvisset. Contentus tamen recuperatione urbium, quas amiserat, factaque pace, avide materiam quietis arripuit, revolutusque in luxuriam, occisa Eurydice uxore, eademque sorore sua, Agathocleae meritricis capitur illecebris, et regii nominis ac majestatis oblitus, noctes in stupris, dies in conviviis consumsit.

k) Dreizehn oder vierzehn Jahre stand Antiochus der Grosse von der Rache an Aegypten ab, aber er nahm sie, als er heimgekehrt war von seinen siegreichen Zügen gegen Persien, Bactrien, Kleinasien und selbst nach Indien. Zu dieser Zeit als der unmündige Ptolemäus Epiphanes, der Sohn des Philopator († 203 v. Chr.) unter der Vormundschaft des grausamen und üppigen Agathokles (über ihn Polyb. XV. 25. f. p. 543.) über Aegypten herrschte, war von dem Antiochus, dessen Macht jetzt ihren höchsten Gipfel erreicht hatte, alles für den angegriffenen Feind zu fürchten, denn Polyb. XI. 34. fin. meldet von ihm, nachdem er jene Siegeszüge beschrieben hat: *διὰ γὰρ ταύτης τῆς στρατείας ἄξιός ἐφάνη τῆς βασιλείας οὐ μόνον τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν ἀλλὰ καὶ τοῖς κατὰ τὴν Εὐρώπην.* Vgl. XV, 37. p. 568. Die näheren Umstände dieses Feldzuges sind uns unbekannt, da das Buch des Polybius, welches seine Geschichte beschrieben hat, theilweise verloren gegangen ist. Ganz irrig denkt hier Hieronymus noch an den Ptolemäus Philopator, wenn er schreibt:

hen wider den König des Südens und die gewaltsamsten Leute deines Volkes werden sich erheben, um Gesichte zu bestätigen, und sie fallen *l*). Und so wird 15.

Antiochum Magnum significat, qui, contemta Ptolemaei Philopatoris ignavia, eo quod deperiret Agathocleam psaltriam, fratremque ejus, et ipsum Agathoclem haberet concubinum, quem postea Aegypti ducem constituit, [Polyb. XV, 34. p. 563.], incredibilem de superioribus locis Babylonis exercitum congregavit. Der Hauptbeweggrund zu diesem Feldzuge mag aber in den Vorgängen unter Ptolemäus Philopator zu suchen seyn. — שנים als erklärende Apposition zu העתים. — Der Inf. abs. steht ohne besondern Nachdruck hier bei dem späten Schriftsteller nach dem Verb. fin., denn auch hier ist von wiederholten Feldzügen nicht die Rede; vgl. zu v. 10. — רכוש kann hier keine andere Bedeutung haben als v. 27. Gegen Bertholdt's abweichende Erklärung s. Rosenmüller und Hävernick z. u. St. Man denke an die Schätze welche er von seinen Siegeszügen, namentlich aus Indien heimgebracht hatte.

l) ובעתים ההם רבים יעמדו על מ' ה', nämlich nicht allein Antiochus der Grosse, von dem schon v. 13. die Rede war, sondern auch Philipp, König von Macedonien, stand wider dasselbe auf und das unsinnige Verfahren des Agathokles rief Factionen in Aegypten selbst hervor. Hieronymus: Ptolemaeo Philopatore mortuo adversus filium ejus, qui tunc quatuor annorum erat, et vocabatur Ptolemäus Epiphanes, rupto foedere movit [Antiochus] exercitum. Tantae enim dissolutionis et superbiae Agathocles fuit, ut subditae prius Aegypti provinciae rebellarent, ipsaque Aegyptus seditionibus vexaretur, Philippus quoque rex Macedonum, et Magnus Antiochus, pace facta, adversus Agathoclem et Ptolemaeum Epiphanem dimicarent, sub hac conditione, ut proximae civitates regno suo singuli de regno Ptolemaei jungerent. Schwer, wie im Folgenden unser Verf. den Abfall der Juden, rügt Polyb. XV. 20. (p. 532.) das Verfahren des Antiochus und Philippus: *Τοῦτο δὲ τίς οὐκ ἂν θαυμάσειε, πῶς ὅτε — — [Πτολεμαῖος] μετήλλαξε, καταλιπὼν παιδίον νήπιον, ᾧ κατὰ φύσιν ἀμφοῖν ἐπέβαλλε συσσώζειν τὴν βασιλείαν, τότε παρακαλέσαντες ἀλλήλους ὥρμησαν ἐπὶ τὸ, διελόμενοι τὴν τοῦ παιδὸς ἀρχὴν, ἐπανελέσθαι τὸν ἀπολελειμμένον· οὐδ᾽ οὖν, καθάπερ οἱ τύραννοι, βραχεῖαν δή τινα προβαλλόμενοι τῆς αἰσχύνης πρόφασιν, ἀλλ᾽ ἐξαυτῆς, ἀνέδην καὶ θηριωδῶς οὕτως, ὥστε προσοφλεῖν τὸν λεγόμενον τῶν ἰχθύων βίον, ἐν*

konnte doch nicht annehmen, dass nur fromme Juden den Antiochus begleiten würden), wofür es aber nie vorkommt, (auch nicht 4 Mos. 23, 10. Ps. 107, 42. 111, 1.), selbst ישׁרון Jes. 44, 2. 5 Mos. 32 und 33. ist nur von dem wahren ישׂראל (Jes. 49, 3.) gesagt. Zudem, welch' ein Widerspruch mit v. 14. wo die Juden, welche sich dem Antiochus verbündeten, בני פריצי עם genannt werden? Hävernick glaubt, ohne den Text zu ändern, alle Schwierigkeiten heben zu können und übersetzt: Ausgleichungen mit ihm (werden stattfinden) d. h. er wird sich mit Aegyptens Könige ausgleichen; allein ישׁרים kann unmöglich gradezu s. v. seyn als: מישׁרים v. 6., da יָשָׁר nie als Substantivum, sondern allezeit als Adj. in intransitiver Bedeutung wiederkehrt. Wir sind also genöthigt mit Bertholdt, Dereser, de Wette hier zum ersten Male den Text zu ändern und zu schreiben: ומישׁרים עמו עשׂה d. h. und er wird Ausgleichungen mit ihm treffen. Vgl. v. 6. Auf die Gültigkeit dieser Leart führen schon, ausser dem Syr., welcher corrupten Text vor Augen hatte, alle Vss.; so LXX.: *καὶ συνθήκας μετ' αὐτȣ̃ ποιήσεται*, wonach Cod. Ambros. ܘܫܘ̈ܝܐ ܥܡܗ ܢܥܒܕ, Theodot.: *καὶ εὐθεῖα ἅπαντα μετ' αὐτȣ̃ ποιήσει*, wozu Theodoret: *ἀποδώσει γὰρ αὐτῷ πάντα ὅσα ἥρπασεν*, und Polychronius: *κατὰ νοῦν ἅπαντα διαπράττεται;* ferner Vulg.: et recta omnia cum eo faciet. Die Copula vor עשׂה verdankte nothwendig ihre Entstehung der interpolirten Lesart וישׁרים עמו. Wie leicht aber מ durch Verlöschung des Buchstabens ausfallen konnte, ist begreiflich. — בת הנשׁים d. i. Tochter oder Jungfrau, wie *θυγατηρ* für beides. Die Cleopatra ist gemeint. Falsch ergänzt Bertholdt bei הנשׁים noch השׂרות, „eine Königinnentochter, Prinzessin." — In להשׁחיתהּ beziehen J. D. Michaelis, Bertholdt, Dereser, Rosenmüller das Suff. auf בת הנשׁים zurück, und erklären: „um sie zu einer moralisch schlechten Handlung zu verleiten;" denn der Zweck des Antiochus sei gewesen: Cleopatra sollte in Aegypten am Hofe, bei der Armee und beim Volke sich einen Anhang sammeln, den jungen König vom Thron stossen und das Reich ihrem Vater überliefern. Allein keines der Geschichtsbücher giebt eine Andeutung von diesen Planen. Wir beziehen also להשׁחיתהּ mit de Wette und Hävernick auf מלכות zurück. Antiochus wollte nämlich durch diess Bündniss, das er

wird sein Antlitz wenden zu den Inseln und er nimmt
viele ein, aber ein Feldherr wird ihm ein Ende machen
seinem Hohne, nur wird er seinen Hohn ihm zurück-
geben *p)*. Und er wird sein Antlitz wenden zu den 19.
Vesten seines Landes, und er strauchelt und fällt und
wird nicht gefunden *q)*. Und es erhebt sich auf seiner 20.

mit Aegypten schloss, gegen dasselbe die Rache der Römer erregen und seinen Untergang herbeiführen. — ולא תעמד ולא לו תהיה. Am besten fasst man die Worte neutrisch und parallel ist Jes. 7, 7. 14, 24. Es bezieht sich darauf, dass sein Plan, in diesem Bündnisse eine Waffe mehr gegen Kleinasien zu haben, misslang; denn sein Kriegsglück ging in dem nun beginnenden Kampfe unter.

p) Statt וישב hat das K'ri וְיָשֵׂם; aus v. 17. hereingekommene Lesart. Es wird nun der Feldzug, welchen Antiochus im nächsten Frühjahr unternahm, beschrieben; schon hatte er viele Inseln und Küstenländer (איים) Kleinasiens siegreich eingenommen und setzte im nächsten Jahre, nach Ueberwinterung in Ephesus, über den Hellespont, um auch Europa zu besiegen; ein zwiefacher Hohn (חֶרְפָּה) lag hierin für die Römer; denn er hatte sowohl ihre Bundesgenossen in Kleinasien mit Krieg überzogen, als auch ihre Gesandten mit trotziger Rede abgewiesen. (Appian, de reb. Syr. c. 3. I. S. 540. Polyb. Lib. XVIII, 34. T. IV. 111.) Diesem Hohne machte der Heerführer (קָצִין) Lucius Scipio durch die Schlacht bei Magnesia in Lycien ein Ende (הִשְׁבִּית חֶרְפָּתוֹ לוֹ), aber er vergalt sie ihm auch und wälzte sie auf sein eigenes Haupt zurück, denn Antiochus büsste so ganz seinen Ruhm ein, dass man nach Appian a. a. O. c. 37. fin. in Beziehung auf jene Schlacht zu sagen pflegte: *ἦν βασιλεὺς Ἀντίοχος ὁ Μέγας.* Den Frieden erhielt er nur unter den schimpflichsten Bedingungen. Polyb. XXI. 14. IV. p. 170. Appian a. a. O. c. 33—39. I. p. 585. Liv. XXXVII, 39—56. Justin. XXXI, 8. — In לוֹ liegt der Begriff: zum Nachtheil ihm. Vgl. Jerem. 48, 35. Ruth. 4, 14. — Zu בלתי ausser (dass), nur, vgl. Hitzig z. Jes. S. 122. 123. 529.

q) Als Antiochus Kleinasien bis an den Taurus hatte räumen müssen wandte er sich (ישב פניו) gegen die Festungen seines Landes (למעוזי ארצו), welches auf der Ostseite

lichen Lande und es wird ganz in seiner Hand seyn *n)*.
17. Und er wird sein Absehn darauf richten, zu kommen
wider die Stärke seines ganzen Reiches und Ausglei-
chungen mit ihm wird er treffen, und die Tochter des
Weibes wird er ihm geben, um es zu verderben, aber
18. es wird weder bestehen noch ihm gelingen *o)*. Und er

aber auch sie wurden zurückgewosfen und Scopas musste, von Hunger gezwungen, seine Besatzung und sein Heer dem Antiochus ergeben.

n) ויעשׂ הבא אליו וגו. Die Form ויעשׂ statt ויעשה worin der Vokal é sammt dem ה weggefallen ist, erklärt sich daraus, dass im Daniel die einfache Copula das Vav. conv. vertritt. Das Subj. in הבא ist wiederum מלך הצפון und אליו geht auf הנגב v. 15. zurück. — עשה כרצונו. Vgl. v. 3. 8, 4. — ואין עומד לפניו. vgl. 8, 4. 7. — Zu ארץ צבי vgl. v. 41. 8, 9. — וכלה בידו (f. וכלה). Die Bedeutung: Vertilgung ist in seiner Hand, welche de Wette und Aa. den Worten geben, passt nicht, da die Juden sich dem Antiochus freiwillig ergaben, v. 41., und Josephus, Ant. 12, 3, 3, die Gunstbezeugungen rühmt, welche Antiochus den Juden angedeihen liess. Ganz willkührlich ändern Bertholdt und Dereser: וְכִלָּה.

o) וישם פניו. Die abgekürzte Form des 2 mod. hier und im Folgenden erklärt sich wie in ויעשׂ v. 16. Zu שים פנים ל vgl. נתן פנים 9, 3. S. 416. Ein neuer Zug des Antiochus nach Aegypten wird hier geschildert, aber kein Eroberungszug, wie nach dem Vorgange des Hieronymus (volens Antiochus — in Aegyptum quoque regnum suum extendere) von Bertholdt, Dereser und de Wette angenommen wird; denn, da er augenblicklich den kleinasiatischen Krieg gegen die Römer beginnen wollte, so war an eine solche Expedition nicht zu denken. Die eigentliche Ursache dieses Zuges giebt das Folgende. Da wir das Suff. in מלכותו nicht auf den Antiochus beziehen und das Reich vom syrischen Reiche verstehen können, wie gemeinhin geschieht, wonach man dann übersetzt: mit der Macht seines ganzen (syr.) Reiches, (schon Theodot.: καὶ τάξει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εἰσελθεῖν ἐν ἰσχύϊ πάσης τῆς βασιλείας αὐτοῦ) sondern das Wort nothwendig auf den aegyptischen Kö

nig und sein Reich bezogen werden muss, da das später folgende להשחיתה der Geschichte nach nicht auf die בת נשים sondern allein auf מלכות zurückgehen kann, so sind wir genöthigt, die Worte: לבוא בתקף כל־מלכותו mit Hävernick zu fassen: zu kommen in (gegen) die Stärke seines ganzen (aegyptischen) Reiches, d. h. er wird, zwar nicht als Krieger, aber doch in feindlicher Absicht gegen die aegyptische Macht ziehn und diese zu schwächen suchen, indem er, durch ein Bündniss das er mit Aegypten schliessen wird, diesem die Rache der Römer zuzieht. Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, dass בוא ב hier immer im feindlichen Sinne gebraucht wird. Zur geschichtlichen Erläuterung dient aber: Nachdem Antiochus ganz Coelesyrien und Palästina gewonnen hatte, nahm er sich den Römerzug gegen Kleinasien vor, um das Land wieder bis zu den Gränzen zu erweitern, welche es unter Seleukus Nikator gehabt hatte. Um aber die Aegypter zu beruhigen, dass sie die geraubten Länder nicht wieder an sich nehmen möchten, auch in der trügerischen Absicht, durch diess Bündniss das Verhältniss zwischen Aegypten und den Römern zu zerstören und so einen Schutz gegen beide Feinde zu gewinnen, liess er für seine Tochter Cleopatra um die Hand des zwölfjährigen Ptolemäus Epiphanes werben (was hier so dargestellt wird, als sei er selbst nach Aegypten gekommen und habe die Cleopatra verlobt), welcher bei der künftigen, und nach 13 Jahren wirklich vollzogenen Ehe, nach Joseph. Ant. XII, 4, 1, Coelesyrien, Samarien, Palästina und Phönizien erhalten sollte, obwohl diess Antiochus Epiphanes später gradezu vor dem römischen Gesandten leugnete (Polyb. XXVIII, 17. p. 422. f.). Die ergiebigste Quelle ist hier Appian, de reb. Syr. V. init. *Ἤδη δὲ τὸν πρὸς Ῥωμαίους πόλεμον ἐγνωκὼς ἀποκαλύπτειν, ἐπιγαμίαις τοὺς ἐγγὺς βασιλέας προκατελάμβανε. καὶ Πτολεμαίῳ μὲν ἐς Αἴγυπτον ἔστελλε Κλεοπάτραν, τὴν Σύραν ἐπίκλησιν, προῖκα Συρίαν τὴν Κοίλην ἐπιδιδούς, ἣν αὐτὸς ἀφῄρετο τοῦ Πτολεμαίου· θεραπεύων ἤδη τὸ μειράκιον, ἵν᾽ ἐν τῷ πολέμῳ τῷ πρὸς Ῥωμαίους ἀτρεμῇ.* — Unmöglich kann וישרים עמו ועשה die richtige Lesart seyn. Sie wäre zu erklären: und Fromme werden mit ihm seyn, d. h. in seinem Gefolge, und er wirds vollbringen (ועשה alleingestellt, wie v. 7. 28.). Allein die ישרים, d. h. die frommen Juden oder Juden überhaupt, wären hier in den Text wie hineingeschneit, was hier um so befremdender seyn müsste, da ישרים hier schlechthin als Eigenname für alle Juden überhaupt stehen würde, (denn der Verf.

kommen der König des Nordens und wird aufschütten einen Wall und er nimmt ein eine befestigte Stadt und die Arme (Heere) des Südens werden nicht bestehen und selbst sein auserlesenes Volk [betreffend, es] wird
16. nicht bestehen können *m)*. Und es wird, der wider ihn

οἷς φασιν, ὁμοφύλοις οὖσι, τὴν τοῦ μείονος ἀπώλειαν τῷ μεῖζον τροφὴν γίγνεσθαι καὶ βίον. κ. τ. λ. ובני פריצי עמך וגו Söhne der gewaltsamen (unbändigen), d. i. der gewaltsamsten (Ewald, S. 576.), d. i. die gewaltsamsten Leute deines Volkes. בנים dient, wie häufig, bloss zum Bilde der Abstammung. Tadelnd nennt also Gabriel die Juden, weil sie sich gegen die aegyptische Oberherrschaft, unter welcher sie seit mehr als 100 Jahre gestanden hatten, bei dieser Gelegenheit empörten und dem syrischen Joche sich unterwarfen, das so unsägliches Leiden über sie bringen sollte. Die Juden gingen dem von Aegypten heimkehrenden Antiochus aus Jerusalem entgegen, sorgten für sein Heer und seine Elephanten und leisteten bei Belagerung der Burg Zion, in welcher eine aegyptische Besatzung lag, ihm Beihülfe. Joseph, Ant. XII. 3, 3. Diese wilde Volkspartei hatte sich also die Schuld selbst beizumessen, wenn ihre Landesgenossen unter der syrischen Herrschaft später zu Falle kamen und unglücklich wurden (נכשלו); durch diess Verfahren wurden bestätigt die Gesichte (העמיד חזון wie 9, 24. ולחתם חזון), nämlich die Gesichte von den kommenden Leiden v. 21. ff. und 8, 9—14. Wir sehen auch hier, mit wie grossem Rechte wir c. 9, 26. den Anfang der zweiten Epoche von 8 Wochen unter Antiochus dem Grossen ansetzten, denn in dem Abfalle an ihn lag der erste Keim zur kommenden Leidenszeit. Des Hieronymus Erklärung unserer Stelle ist wiederum irrig, da er den Epiphanes mit dem Ptolemäus Philometor verwechselt.

m) ויבא מלך הצפון nimmt das v. 13. in יבוא בוא וגו Gesagte noch einmal auf wegen der unterdessen v. 14. eingeschalteten Notiz. Uebergangen ist hier, dass Antiochus, ehe er selbst nach Aegypten kam, schon Colesyrien, Phönizien und Palästina erobert hatte, dann aber gegen Attalus, den König von Pergamus nach Kleinasien zog, und erst im folgenden Jahre, als er mit jenem Frieden geschlossen hatte, jene Länder, welche der aegyptische Feldherr Scopas indess wieder besetzt hatte, aufs

gezogen ist, thun nach seinem Gelüste, und keiner wird vor ihm bestehen, und er wird Fuss fassen im herr-

neue nach einer über den Scopas bei Pannas, am Ursprunge des Jordan, gewonnenen Schlacht gewann. Scopas floh mit 10,000 Mann in die Festung Sidon (עיר מבצרות), wo ihn Antiochus belagerte (ישפך סללה, vgl. Jer. 6, 6. Ez. 4, 2.). Bei der befestigten Stadt haben wir ohne Zweifel an Sidon zu denken; alle alten Vss., ausser den LXX, fassen עיר aber collective, und so auch Rosenmüller, welcher sich auf die vielen durch Antiochus eroberten Städte beruft, welche Hieronymus z. u. St. namentlich macht; allein die Schilderung wird, ihrem Character gemäss, genauer und in's Einzelne mehr ausgeführt, wenn wir der gegebenen Auffassung treu bleiben; auch die specielle Angabe v. 10. יתגרו עד מעזה macht sie uns anräthig. Uebrigens ist der Gebrauch des Plur. מבצרות, wofür sonst immer מבצרים, eine willkührliche Verwechslung des Genus bei dem späten Schriftsteller (Ewald, S. 319. Anm.), und kann hier nicht entschuldigt werden wie in שבועים 9, 24. 10, 3. — וזרעות הנגב לא יעמדו. Dass זרעית wie v. 6. als masc. behandelt wird, erklärt sich hier, weil es für חילים gesetzt ist. Hävernick übersetzt, die Macht des Südens (überhaupt) wird sich nicht geltend machen können, und behauptet, dass זרעות niemals Heere bedeuten könne, es behalte vielmehr die Bedeutung Macht, wie v. 6. (Ps. 37, 17.). Freilich wird niemand behaupten wollen, dass זרועות gradezu Heer bedeute, allein dass Arm, eigentlich natürlicher Beistand, Hülfe oder Helfer, diesen Sinn haben könne, ist eben so wenig zu leugnen; desshalb wird זרעות auch als masc. gebraucht und auch v. 31. und 22., wie grade das dort hinzugefügte ישברו bestätigt, kann זרעות nur Heere bezeichnen, wie auch Ezech. 30, 22. 24. 25. Endlich spricht das folgende עם מבחריו für jene Bedeutung und das folgende ואין כח עמד, denn עמד muss dort dasselbe bedeuten was im Vorigen. Bei dem auserlesenen Volk ist an den vorzüglichsten Theil des Heeres gedacht. Am besten fasst man ועם מבחריו wohl absolute. Das ו knüpfe den Satz wieder steigernd an: und selbst. Ewald, S. 654. Anm. Zur Erläuterung der Geschichte dient noch, dass die Aegypter drei berühmte Feldherrn Eropus, Menocius und Damoxenus mit auserlesener Mannschaft zur Rettung Sidons schickten;

Stelle, der einen Eintreiber die Zierde des Reiches durchziehen lässt, aber in einiger Zeit wird er zerbro-
21. chen, weder im Zorne noch im Kriege *r)*. Und es

des Taurus lag, warf Besatzung hinein, trieb Steuern und Abgaben mit bewaffneter Hand ein und beraubte sogar die Tempel, um den Römertribut aufzubringen. Beim Tempelraube zu Elymais wurde er aber sammt seinen Schaaren von dem Volke erschlagen (נִכְשַׁל וְנָפַל וְלֹא יִמָּצֵא). Diod. Sic. Fragm. XXVI. c. 39. 40. Strabo, XVI. 1. 18. Justin, XXXII, 2.: Antiochus, quum gravi tributo pacis, a Romanis victus, oneratus esset, sive inopia pecuniae compulsus, sive avaritia sollicitatus, qua sperabat, se sub specie tributariae necessitatis excusatius sacrilegia commissurum, adhibito exercitu noctu templum Elymaei Jovis aggreditur. Qua re prodita, concursu incolarum, cum omni militia interficitur. So endete Antiochus der Grosse von dem es Polyb. XV. 37. heisst: *Ἀντιόχος, ὁ βασιλεὺς, ἐδόκει μὲν τὰς ἀρχὰς γεγονέναι μεγαλεπίβολος, καὶ τολμηρὸς, καὶ τῦ προτεθέντος ἐξεργαστικός. προβαίνων δὲ κατὰ τὴν ἡλικίαν, ἐφάνη πολὺ καταδεέστερος αὐτῦ καὶ τῆς τῶν ἐκτὸς προσδοκίας.*

r) וְעָמַד עַל כַּנּוֹ, nämlich Seleukus Philopator, Antiochus' des Grossen erstgeborner Sohn, welcher nur zwölf Jahre regierte. Er musste die neun ersten Jahre seiner Regierung noch einen Tribut von 1000 Talenten den Römern zahlen, und liess daher seinen Schatzmeister Heliodor als einen Tributeintreiber Palästina durchziehen (מַעֲבִיר נוֹגֵשׂ), um Geld zu erpressen. Dass נוֹגֵשׂ s. v. a. Tributeintreiber sey, beweiset nicht allein 2 Kön. 23, 35., und die hier benutzte Stelle Sach. 9, 8. wo in gleichem Sinne gesagt wird לֹא־יַעֲבֹר עֲלֵיהֶם עוֹד נֹגֵשׂ, sondern auch 2 Macc. 3, 7. ff., wo Heliodor grade mit diesem Amte belehnt erscheint. Der Ausdruck הֶדֶר מַלְכוּת, die Zierde oder Krone des Reiches (Judäa), ist parallel mit צְבִי הָאָרֶץ v. 16. Ganz falsch findet Bertholdt hier einen Gräcismus und nimmt an, הֶדֶר Schmuck stehe hier in der Bedeutung des griechischen *τιμὴ*, Tribut, Abgabe (2 Macc. 10, 29.), indem er übersetzt: einen Einnehmer der Reichsabgaben. Dagegen schon Gesenius, Gesch. d. Sprache, S. 64. — וּבְיָמִים אֲחָדִים (aus 1 Mos. 27, 44. 29, 20. entlehnt) in einiger Zeit d. h. bald nach jener Gelderpressung wird

erhebt sich an seiner Stelle ein Verworfener, aber man legt nicht auf ihn den Glanz der Herrschaft und er kommt unvermuthet und bemächtigt sich des Reiches durch Schmeicheleien *s)*. Und überschwemmende 22.

er zerbrochen d. h. vertilgt werden (ישבר, vgl. v. 16.); c. 9, 26. hiess es vom Seleukus Philopator: יכרת. — ולא באפים ולא במלחמה nicht im Zorne, d. h. nicht durch eine unüberlegte, in der Leidenschaft verübte Gewaltthat, und nicht im Kriege, sondern nach Appian a. a. O. c. 45. (p. 604.) durch die Nachstellungen des Heliodor, also wahrscheinlich durch Gift: *Ὁ μὲν Σέλευκος ἐξ ἐπιβουλῆς Ἡλιοδώρου τινὸς τῶν περὶ τὴν αὐλὴν ἀποθνήσκει.* Vgl. aber S. 320. Livius XLI. 19.: Seleucus, quem Philopatora Graeci vocavere, quum paternis cladibus fractas admodum Syriae opes accepisset, post otiosum, nullis admodum rebus gestis nobilitatum annorum duodecim regnum, minorem natu fratrem, misso Romam in ejus locum filio suo Demetrio, revocavit ex foederis legibus, quo mutari identidem obsidiones oportebat. Vix ille Athenas pervenerat, quum Seleucus insidiis Heliodori, unius ex purpuratis, oppressus interiit. — Dass in אפים kein Gräcismus liege, wie Bertholdt will, zeigte schon Gesenius Gesch. d. Spr. S. 65.

s) Der Verworfene נבזה der auf der Stelle des Seleukus Philopator sich erhebt, ist Antiochus Epiphanes, der jüngere Bruder des Seleukus Philopator, auch 1 Macc. 1, 10. *ῥίζα ἁμαρτωλός* genannt. (Vgl. S. 321.) Diod. Sic. XXXI. 8. sagt von ihm: *ἐνεστήσατο βίον παράλογον καὶ ἀσονήθη τοῖς ἄλλοις βασιλεῦσι.* Polyb. XXVI. 10., welcher eine abschreckende Schilderung von ihm entwirft. Dieses Grundes wegen verkehrten schon seine Zeitgenossen den Namen *Ἐπιφανής* in *Ἐπιμανής*. Der Syr. übersetzt ܡܣܟܢܐ d. i. contemtus, vilis. Ephr. III. 57. B. 159. E. Beiläufig bemerken wir, dass Michaelis zu Cast. Lex. syr. p. 301. irret, wenn er dem Worte die Bedeutung debilis, infirmus abspricht; sie findet sich sicher Ephr. I. 304. E. und II. 63. F.: ܐܬܡܣܟܢܘ ܟܠ ܡܠܟܘܬܗܘܢ ܟܡܐ ܕܡܣܟܢܐ ܗܘܬ. ܥܠ ܡܣܟܢܘܬܗܘܢ ܡܣܟܢܐ — ולא נתנו עליו הוד מלכות man legt nicht auf ihn den Glanz der Herrschaft, kann nur heissen: man schmückt ihn nicht freiwillig mit der Würde (הוד Glanz = הָדָר wie ihn der König hat, Ps. 21, 5.)

zerbrechen [verderben]. Und sein Heer wird daherfluthen und es werden viele Erschlagene fallen *x)*.

lich an, dass von v. 22—24. nur von dem ersten Feldzuge die Rede sey, allein es kommen schon dort die deutlichsten Beziehungen auf den ersten und zweiten Feldzug (171 und 170) und auf die Beendigung des dritten (169) vor. Vgl. v. 22. zu Ende, v. 23. 24. — ויער Der Grund der Verkürzung liegt in dem י. S. zu v. 16. 18. 19. Der hier gemeinte Feldzug ist derselbe, auf den schon v. 22. hingedeutet war, nämlich der vom Jahre 170, welcher mit Pelusiums Einnahme endete und von einigen Historikern der zweite genannt wird, von anderen der erste, wenn sie die Expedition vom J. 171 v. Chr. dazu rechnen. Vgl. Anm. u. Gleich nach seiner Beendigung trat Antiochus mit dem Ptolemäus in eine Verbindung (v. 23.), von welcher auch hier sogleich v. 27. wieder die Rede ist. Der v. 23. und 24. erwähnte Feldzug fällt in eine spätere Zeit (169), als Antiochus sich stellte, er verfechte nur die Rechte seines Neffen; es ist also kein Widerspruch mit unserer Stelle, wenn ihm dort (v. 22.) מעט גוי zugeschrieben wird, hier aber חיל גדול. Pelusium, mit dessen Einnahme dieser Feldzug endete, gewann Antiochus wahrscheinlich durch niedrige Kriegslist, vgl. ein Fragment des Diod. Sic. XXVI, 77. p. 579. ed. Wesseling, und Polyb. XXVII, 17. p. 386.: Ἀντίοχος ὁ βασιλεὺς, ἦν καὶ πρακτικὸς καὶ τοῦ τῆς βασιλείας ὀνόματος ἄξιος, πλὴν τῶν κατὰ τὸ Πηλούσιον στρατηγημάτων. Zu בחיל גדול vgl. den Ausdruck ἐν ὄχλῳ βαρεῖ in der Schilderung 1 Macc. 1, 16—19., welche diesen Feldzug erzählt, wofür Joseph. XII, 5, 2.: μετὰ πολλῆς δυνάμεως. Ausserdem Justin. XXXIV, 2, 7. Liv. XLII. c. 29. — כי יחשבו עליו מחשבות. Antiochus mochte mit einigen Heerführern der Aegypter, die er bestochen hatte, geheimes Einverständniss gepflogen haben (vgl. den Anfang des folgenden Verses), darauf führen auch die angeführten Worte des Polybius.

x) Das ו vor אכלי פ׳ reiht den Satz erklärend an: und zwar, oder selbst. Die seine Speise (פתבגו s. zu 1, 5.) essen d. h. seine Vertrauten. Vgl. Ps. 41, 10.: אוכל לחמי. Joh. 13, 18.: ἄνδρες σύσσιτοι καὶ σύσπονδαι. Wahrscheinlich sind Lenäus, Euläus, die Vormünder und Minister des jungen Ptolemäus gemeint. — ישברוהו, vgl. v. 22. — וחילו ישטוף. Das Suffix. geht nothwendig auf den מלך הנגב, von dem hier

Und die beiden Könige — ihre Herzen neigen sich 27.
zur Bosheit und an Einem Tische reden sie Lügen.
Es wird aber nicht gelingen, sondern noch [verziehet
sich] das Ende bis auf die bestimmte Zeit *y)*. Und er 28.

einzig die Rede ist. Wir übersetzen also: sein (des Ptolemäus) Heer wird daherfluthen, nicht: sein (des Antiochus) Heer wird überschwemmen (Aegypterland). — ונפלו חללים רבים. 1 Macc. 1, 18. heisst es ähnlich von dieser Schlacht bei Pelusium: *ἔπεπεσον τραυματίαι πολλοί* und bei Diodorus Siculus in der Anm. w. angeführten Stelle: *Ὅτι ὁ Ἀντίοχος δυνάμενος ἐλλασσωθέντας τοὺς Αἰγυπτίους ἀποκτεῖναι, παριππεύων ἐβόα μὴ κτείνειν αὐτοὺς, ἀλλὰ ζῶντας συλλαμβάνειν· ταχὺ δὲ τοὺς καρποὺς ταύτης ἀγχινοίας ἐκομίσατο, καὶ περὶ τὴν τοῦ Πηλουσίου κατάληψιν, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν κατάκτησιν τῆς Αἰγύπτου, ταύτης τῆς Φιλανθρωπίας μέγιστα συμβαλομένης.*

y) Absolute steht ושניהם המלכים voran. — לבבם למרע ihr Herz (neigt sich) zur — oder denkt auf Uebelthat. Das Partic. מֵרַע (von רוע) wie von רעע gebildet, nach der Analogie von מֵצַל, מֵסַב (Ewald krit. Gr. S. 465.) hat hier den Sinn eines Substantivs Bosheit, Uebelthat (= böse Sprüchw. 17, 4. Jes. 9, 16.). Das Partic. steht hier nicht, wie Rosenmüller will, für den Inf.; zu den von Gesenius, Lehrg. S. 793. angeführten Fällen vgl. Ewald krit. Gr. S. 535. Anm. 4. S. 546. Anm. — ועל שלחן אחד וגו. Sie werden also äusserlich in der trautesten Gemeinschaft leben und ihre eigentliche Gesinnung zu verbergen wissen. Am Ende des Feldzuges von 170 vor Chr. war Philometor in die Hände des Antiochus Epiphanes gefallen, aber nirgends ist gesagt, ob er gefangen worden, oder freiwillig sich ihm ergeben habe. Wie Antiochus Freundschaft gegen seinen Neffen log (יעשה מרמה v. 23.) und einzig sein und seines Königreiches Bestes zu bezwecken schien, so heuchelte Philometor Zutrauen gegen seinen Oheim. — ולא תִצְלָח (aa. Codd. ולא תִצְלַח). Ueber Kamez s. v. 4. 5. Der Plan des Antiochus, ganz Aegypten zu seinem Reiche zu schlagen, wird nicht gelingen, wenn es auch anfangs so erscheint, indem er ganz Aegypten bis auf Alexandrien schon inne hat, כי עוד קץ למועד denn noch [verziehet sich] das Ende bis auf die bestimmte Zeit, nämlich bis auf das מועד v. 29.,

der Landschaft wird er eindringen, und thun, was nicht gethan seine Väter, noch seiner Väter Väter; Beute und Raub und Habe wird er ihnen austheilen, und auch wider die Festungen wird er Anschläge sinnen; und
25. zwar bis auf eine bestimmte Zeit *v)*. Und er wird

v. 27., sein Reich sichern, daher die Einwohner kaum einen Widerstand leisteten, setzte er sich in Besitz von fast ganz Aegypten mit wenigem Kriegsvolk (במעט גוי), eroberte Memphis, ging von da mit einer Flotte nach Naukratis und endlich rückte er vor Alexandrien (Polyb. XXVIII, 17. p. 423.), das er aber nicht gewann. S. v. 24. zu Ende.

v) בשלוה gehört noch genau zu dem unmittelbar Vorhergehenden und ist zu fassen wie v. 21.: (und) zwar unvermuthet. Irrig übersetzt Bertholdt: in das unbesorgte und fette Land wird er einziehen; בשלוה soll gesetzt seyn für ושׁלוה und zu verbinden mit מדינה. Eben so wenig darf man mit Rosenmüller annehmen, בשלוה stehe nach einer Metonymie f. in das friedliche Land. — ובשמני מדינה יבוא und in die fettesten Gegenden (משמנים 1 Mos. 27, 28. 39.) des Landes, oder der Landschaft, wird er eindringen. Prideaux, Connexion II. S. 234. nimmt an, bei משמני מדינה sei an Palästina zu denken und es seien die Begebenheiten gemeint, welche 1 Macc. 1, 20—24. 2 Macc. 5, 5—21. erzählt werden. Allein da in dem folgenden ועל מבצרים וגו offenbar von Aegypten die Rede ist, so würden in den Worten diese verschiedenen Begebenheiten nicht genau genug auseinandergehalten seyn. Rosenmüller denkt an ein anderes dem syrischen Reiche benachbartes Land, etwa Armenien; der Feldzug gegen den Artaxias (Appian, c. 46.) sei gemeint. Allein theils fällt diese Begebenheit in eine spätere Periode, s. zu v. 44., theils nimmt der Verf. in dem ganzen Abschnitte nur die Beziehung der Syrer zu den Aegyptern und Juden wahr. Es ist also am gerathensten, hier an den fruchtbarsten Theil des aegyptischen Landes, an Unteraegypten zu denken, wohin wir auch im gleich Folgenden geführt werden. — Das להם יבזר geht wohl nicht auf das entfernte גוי v. 23., sondern auf משמני מדינה zurück. So erzählt Polybius, XXVIII, 17., Antiochus habe auf seinem früheren Zuge in Nau-

seine Macht und seinen Muth aufbieten wider den König des Südens, mit Aufbietung eines grossen Heeres, und der König des Südens wird sich zum Kriege rüsten mit grossem und über die Massen starkem Heere, aber nicht bestehen; denn man wird Anschläge wider ihn sinnen *w)*. Selbst die seine Speise essen, werden ihn 26.

cratis die Einwohner gütig behandelt und unter die dort wohnenden Griechen sogar Geld vertheilt. (*Δοὺς ἑκάστῳ τῶν Ἑλλήνων τῶν κατοικούντων χρυσοῦν*). Ueberhaupt war Epiphanes äusserst verschwenderisch und beschenkte seine Untergebenen oft überreichlich ohne alle Veranlassung. 1 Macc. 3, 27. 28. Joseph. Ant. XII. 11. Daher hiess er auch *μεγαλόψυχος καὶ φιλόδωρος*. Joseph. a. a. O. Aa. möchten להם nicht zu dem Vorhergehenden ziehen, sondern nehmen es als Dat. comm. (ihnen gehörig), oder ergänzen אשר davor, so Bertholdt und Rosenmüller nach der Vulg.: rapinas, et praedam et divitias eorum dissipabit. Allein dem widersprechen schon die Accente, welche das Wort mit dem folgenden יבזר gsnau verbinden, auch der Sinn ist dagegen, da בזה und שלל vorangegangen sind. — ועל מבצרים ו׳ מ׳. Die Festungen sind die Aegyptischen, welche er belagerte, um so Herr des ganzen Landes zu werden; vornämlich ist Alexandria gemeint, welches er aber nicht gewann. Dorthin hatte sich des Ptolemäus Philometor Bruder, Ptolemäus VII. Energetes, mit seiner Schwester Cleopatra geflüchtet, denn als die Alexandriner sahen, dass sein Bruder in der Gewalt des Antiochus war, hatten sie ihn zum Könige von Aegypten gewählt. Desshalb unternahm Antiochus eben diesen dritten Feldzug 169 v. Chr. Als Alexandria uneinnehmbar blieb, ging seine Absicht darauf hinaus, beide Brüder zu entzweien und in Krieg zu verwickeln, um sie dann beide durch inneren Zwiespalt aufzureiben; in dieser Absicht zog er von Alexandria (Polyb. XXVIII, 19. init) nach Memphis ab, gab dem Philometor dem Scheine nach das ganze Königreich zurück, behielt aber Pelusium, den Schlüssel Aegyptens, und kehrte nach Antiochien um. — ועד עת und zwar bis auf eine (bestimmte) Zeit. S. v. 29. Vgl. Ezech. 4, 10. 11.

w) Richtig sah Dereser, dass v. 25—27. das vollständiger weissagen, was v. 22—24. nur kurz angedeutet war. Ch. B. Michaelis, Bertholdt und Hävernick nehmen fälsch-

Kriegesmacht wird überschwemmt von ihm und zerbro-
23. chen und (sogar) auch ein Bundesfürst *t*). Denn seit

eines Königes, man bestimmt ihm nicht die Herrscherwürde. Dass die Worte so gefasst werden müssen, lehrt deutlich der Gegensatz in החזיק מלכות ב׳. Weil man den Antiochus Epiphanes nicht für einen rechtmässigen König erkannte, nannte ihn der Verf. auch c. 9, 26. נגיד nicht משיח. (S. 455.) In עליו (nicht לו) liegt ein Nachdruck, denn die Herrscherwürde wird bekanntlich als eine Last betrachtet. Zu ולא Ewald, S. 651. So ist also Hävernicks Meinung zurückzuweisen, welcher erklärt: es wird ihm nicht gegeben (von Gott) Glanz der Herrschaft, indem er annimmt, es liege in den Worten nur weitere Ausführung des Prädikats נבזה; das Verächtliche liege in dem Mangel alles Glanzes, aller Zierde seiner Herrschaft. Die geschichtliche Erklärung gaben wir schon S. 321. Demetrius I. Soter, Sohn des Seleukus Philopator, hatte das eigentliche Anrecht an den Thron, dessen ihn sein Oheim Antiochus Epiphanes beraubte. — ובא בשלוה er kommt im Frieden, d. i. unversehens, plötzlich, nämlich, als er die Nachricht vom Tode seines Bruders vernommen, von Rom, wo er als Geissel verweilt hatte. — והחזיק מלכות בחלקלקות. Vgl. zur Erklärung S. 399. f. 321. Man vgl. den parallelen Ausdruck bei Appian a. a. O. c. 45.: *Ἀντίοχος – Συρίας ἐπεκράτησεν.*

t) Rosenmüller nimmt nach Vorgang des Theodoret an, es sei v. 22—24. noch gar nicht von den Feldzügen des Antiochus gegen Aegypten die Rede, hier werde vielmehr, wie in einem Vorworte nur allgemein gesagt, er werde viele Heere vernichten, und wie der Bundesfürst kein anderer sei als der Hohepriester Onias, so rede der Verf. auch v. 23. 24. von Vorgängen in Palästina. Allein so würde die genau chronologische Folge der Begebenheiten, die wir im Ganzen erkennen, unterbrochen; erst v. 28. ist von den Juden die Rede. Wir bleiben aber bei unserer Erklärung im besten Zusammenhange mit dem Vorigen. Die Vormünder des jungen Ptolemäus Philometor forderten nämlich bald nach der Thronbesteigung des Antiochus Ep. von diesem Coelesyrien zurück, welches Antiochus der Grosse seiner Tochter zur Morgengabe versprochen hatte (Vgl. Anm. o.), allein Epiphanes leugnete, dass jemals ein solches Versprechen gegeben sei, und als die Ausgleichungen, welche

er sich mit ihm befreundet, wird er Trug üben, und hinaufziehen und die Oberhand gewinnen mit wenig Volk *u)* unvermuthet; und in die fettesten Gegenden 24.

römische Gesandte versuchten, ohne Erfolg blieben (Polyb. XXVIII. 1. und 17.), kam es zum Kriege. Antiochus schlug die Aegypter (171 vor Chr.) zwischen dem Casischen Gebirge und Pelusium, ohne diessmal weiter vorzudringen. Bald aber (170 vor Chr.) kam es zu einer neuen Schlacht und die überschwemmende Kriegesmacht (וזרעות השטף, s. zu v. 15. und 9, 26.) der Aegypter wurde von (vor) dem Antiochus überschwemmt (ישטפו מלפניו) d. h. erdrückt von seinen Kriegermassen und zerbrochen (וישברו) d. h. vollständig besiegt, und (selbst) auch der Bundesfürst, d. h. der mit Syrien fortan verbündete Philometor wird betrogen und zu Grunde gerichtet. Diess bezieht sich auf das Folgende v. 23. Vgl. v. 26. Vgl. Hieronymus z. u. St. Man unterscheidet hier gewöhnlich (so Prideaux) einen ersten und zweiten aegyptischen Feldzug, von 171 und 170. Von einem zu Grunde gerichteten, geschlagenen Heere sagt der Hebräer, es sei zerbrochen. 2 Chron. 14, 12.: נִשְׁבְּרוּ לִפְנֵי־יְהוָה; Joel 2, 8.: יִבְצָעוּ; ebenso ist bei den Arabern انكس im Gebrauch (Bohadini vita Saladini, ed. Schultens, p. 45.); im Latein. frangere f. domare, debilitare, infirmare hostem. — Zu נגיד ברית (ergänze ישבר) vgl. בעל ברית 1 Mos. 14, 13. = בעל־שבועה Neh. 16, 18. איש ברית Obadj. v. 7.

u) ומן התחברות. Die Praep. מן erhält sich sonst vollständig nur vor dem Artikel, mit seltener dichterischer Ausnahme, Joel 1, 12., und in der späteren Sprache. So Ps. 18, 4. וּמִן אֹיְבַי, wo die Recension 2 Sam. 22. besser וּמֵאֹיְבַי; Ps. a. a. O. v. 49. מִן־קָמַי, 2 Sam. מִקָּמַי. 2 Sam. a. a. O. v. 14. מִן שָׁמַיִם. Vgl. meine Comment. crit. de duplice Ps. XVIII. exemplo, p. 21. f. — התחברות. Nom. von Hithpael, v. 6.; syrischartige Infinitivform wie הַשְׁמָעוּת Hif. Ezech. 24, 26. Ewald, S. 350. — יעשה מרמה. Vgl. dazu Anm. zu v. 27. — עלה oft von der Reise, hier von dem kriegerischen Zuge nach Aegypten. Nach jener Schlacht bei Pelusium schloss Antiochus ein Bündniss mit dem Philometor; allein unter dem Vorwande, er wolle seinem Neffen, der jetzt bei ihm lebte

wird in sein Land kehren mit grossem Gute, und sei-
nen Sinn richten wider den heiligen Bund, und es aus-
richten und in sein Land kehren *z)*.
29. Zur bestimmten Zeit wird er wieder gen Süden
ziehn, aber es wird nicht seyn wie im Anfange, so am
30. Ende *a)*. Denn chittäische Schiffe werden wider ihn

d. h.: denn noch ist das Ende dieses ganzen Kampfes nicht da, welches erst zur bestimmten Zeit eintritt. Dieses unglückliche Ende (v. 29.) wird aber dann kommen, wenn die Römer die Fehde auf eine für den Antiochus schimpfliche Art entscheiden v. 30. Alle menschlichen Schicksale und Unternehmungen haben aber nach der Ansicht unseres Verfassers ein bestimmtes unabänderlich beschlossenes Ende. 8, 17. 19. 11, 24. 29. 45. 12, 4. 7. 9.

z) וישב ארצו ב׳ ג׳, nämlich nach Antiochien, nach Beendigung des Feldzuges vom Jahr 170 v. Chr., 149 A. S. Von diesem Zeitpunkte an, in welchem Antiochus offene Gewaltthat gegen die Juden begann, ist c. 8, 14. gerechnet; vgl. S. 389. Die Begebenheiten dieses Zeitraumes berichtet 1 Macc. 20—20. — ולבבו על ברית קרש wider den heiligen Bund d. i. wider das heilige (mit Gott) verbündete Volk. Es ist hier die Rede von der Einnahme Jerusalems, dem dort angerichteten Blutbade und übrigen Gewaltthaten, welche 1 Macc. 1, 20. f. schildert.

a) למועד ישוב, nämlich zu dem v. 27. schon angedeuteten מועד. Dieser Vers geht auf die schon zu v. 24. Anm. v. entwickelten Ereignisse, nämlich auf den Feldzug vom J. 169., wo Antiochus, nachdem er Alexandrien vergebens belagert hat, sich dann zurückzieht, aber Pelusium, die Gränzfestung, behält. Aber grade daran, dass er Pelusium zurückbehielt, ward Philometor endlich inne, was Antiochus eigentlich bezwecke; er vereinigt sich mit seinem Bruder Euergetes und beide schicken Gesandte nach Griechenland, welche um Hülfstruppen bitten sollen. Da rüstet sich Antiochus zum vierten Zuge gegen Aegypten. Im Frühjahr 168 schickt er eine Flotte nach Cypern und gleichzeitig lässt er ein Landheer nach Aegypten vorrücken. Gesandte des Ptolemäus, welche ihm bis Rhinocorura entgegenkommen, weist er ab und wirft jetzt völlig die langgetragene Maske der Verstellung ab. Er erobert das ganze Land wieder bis Memphis, rückt dann aufs Neue vor Alexandrien und würde es un-

kommen, und er wird verzagen, und wiederum ergrimmt er wider den heiligen Bund, und er richtet es aus, und wiederum tritt er in Einverständniss mit den Abtrünni-
gen vom heiligen Bunde *b)*. Und eine Kriegsmacht 31.

fehlbar, und somit auch ganz Aegypten, erobert haben, wenn er nicht, wie diess der folgende Vers aussagt, durch die Römer daran verhindert worden wäre. (Polyb. XXVIII, 16—19. XXIX. 8. f. Liv. XLV, 11. 12.) So ging es ihm also nicht wie im Anfange, so zuletzt. (כְּ — וְכְ wie — so, Jos. 14, 11. Ez. 18, 4.) כָּרִאשֹׁנָה f. כְּבָרִאשֹׁנָה und כָּאַחֲרֹנָה f. כְּבָאַחֲרֹנָה. Die Auslassung der Präpositionen vor diesen Wörtern, vor welchen sie sonst immer stehen, ist späteste Schreibart. Ewald, S. 632.

b) ובאו בו ציים כתים es kommen wider ihn Schiffe, Chittäer, Apposition f.: chittäische Schiffe. Gesenius, Lehrg. S. 666. Ewald, S. 625. LXX. übersetzen: *καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι*, Vulg. trieres et Romani. An sich sind כִּתִּים weder Römer noch Macedonier; an einigen Stellen der Bibel wird aber eine Insel oder ein Küstenland des mittelländischen Meeres darunter verstanden, 1 Mos. 10, 4. Jes. 23, 1. 12. Ez. 27, 6., und zwar nach der Angabe des Jos. Arch. I. 7. 1. Cypern, nach der phönizischen Hauptstadt Citium, deren Einwohner auch bei Cicero de Fin. IV, 20. Poenuli genannt werden; Josephus setzt aber freilich hinzu: *νῆσοί τε πᾶσαι καὶ τὰ πλείω τῶν παρὰ θάλασσαν Χεθὶμ ὑπὸ Ἑβραίων ὀνομάζεται.* So steht es auch hier für Westgegend überhaupt, und zwar für Macedonien, Nordgriechenland, vgl. 1 Macc. 1, 1. 8, 5., synonym also mit אִיִּים wie etwa bei den römischen Dichtern India, Syria für den Orient überhaupt gebraucht werden. Die auf Bitte des Ptolemäus Philometor und Euergetes (Physkon) abgeordneten römischen Gesandten (Cajus Popilius, Cajus Decimius und Cajus Hostilius) segelten nämlich mit der macedonischen Flotte, welche nach dem Siege des römischen Consuls Aemilius Paulus über den letzten persischen König Perseus das Eigenthum der Römer geworden war, von Delos aus nach Alexandria und bewog den Antiochus augenblicklich nach Syrien aufzubrechen. Wie er sich kleinmüthig gegen die römischen Gesandten, namentlich gegen den Popilius, seinen Freund von Rom her, benahm (נִכְאָה) und dann abziehen musste, schildert Polyb. XXIX. 11. *Ὁ Ποπίλ-*

erhebt sich von ihm aus, und sie wird das Heiligthum, die Veste, entweihen, und das beständige Opfer ab-

λιος, ὁ τῶν Ῥωμαίων στρατηγὸς, τοῦ βασιλέως [Ἀντιόχου] πόῤῥωθεν ἀσπαζομένου διὰ τῆς φωνῆς, καὶ τὴν δεξιὰν προτείνοντος, πρόχειρον ἔχων τὸ δελτάριον, ἐν ᾧ τὸ τῆς συγκλήτου δόγμα κατεγέγραπτο, προὔτεινεν αὐτῷ, καὶ τοῦτ᾽ ἐκέλευσε πρῶτον ἀναγνῶναι τὸν Ἀντίοχον. — — — Ἐπεὶ δ᾽ ὁ βασιλεὺς, ἀναγνοὺς, ἔφη βούλεσθαι μεταδοῦναι τοῖς φίλοις ὑπὲρ τῶν προσπεπτωκότων· ἀκούσας ὁ Ποπίλλιος, ἐποίησε πρᾶγμα, βαρὺ μὲν δοκοῦν εἶναι, καὶ τελέως ὑπερήφανον. ἔχων γὰρ προχείρως ἀμπελίνην βακτηρίαν, περιέγραφε τῷ κλήματι τὸν Ἀντίοχον, ἐν τούτῳ τε τῷ γύρῳ τὴν ἀπόφασιν ἐκέλευσε δοῦναι περὶ τῶν γεγραμμένων. Ὁ δὲ βασιλεὺς ξενιθεὶς τὸ γιγνόμενον καὶ τὴν ὑπεροχὴν, βραχὺν χρόνον ἐναπορήσας, ἔφη, ποιήσειν πᾶν τὸ παρακαλούμενον ὑπὸ Ῥωμαίων· οἱ δὲ περὶ τὸν Ποπίλλιον, τότε τὴν δεξιὰν αὐτοῦ λαμβάνοντες ἅμα πάντες, ἠπάζοντο φιλοφρόνως. Ἦν δὲ τὰ γεγραμμένα, λύειν ἐξαυτῆς τὸν πρὸς Πτολεμαῖον πόλεμον. Δι᾽ ὃ καὶ, δοθεισῶν αὐτῷ τακτῶν ἡμερῶν, οὗτος μὲν ἀπήγετο τὰς δυνάμεις εἰς τὴν Συρίαν, βαρυνόμενος μὲν καὶ στένων, εἴκων δὲ τοῖς λαιροῖς κατὰ τὸ παρόν. Uebereinstimmend hiemit Appian, de reb. Syr. c. LXVI. p. 636. 637. Liv. XLV, 12. — וזעם, d. i. das *βαρυνόμενος καὶ στένων* bei Polyb. in dem so eben gegebenen Auszuge. Seinen verhaltenen Grimm beschloss er an dem heiligen Bunde (על ברית־קדש) d. h. an dem heiligen Bundesvolke (v. 28.) auszulassen. Mit Recht erinnert Rosenmüller, dass ושב nicht zu erklären sei: er kehrte zurück, nämlich nach Antiochien, sondern adverbiell zu וזעם gezogen werden müsse: und er wird wiederum ergrimmen; denn, wäre von der Rückkehr in sein Land die Rede, so würde wohl לארצו, wie sichs zweimal v. 28. findet, nicht fehlen. Er nimmt hier aber Rücksicht auf die offenen Gewaltthaten gegen die Juden im Jahre 145 A. Sel., hier ist von dem Verfahren des Antiochus die Rede, welches er sich nach seinem erzwungenen Rückzuge aus Aegypten, im Jahre 168 vor Chr., 145 A. Sel. erlaubte, und welches wir geschildert finden 1 Macc. I, 30. ff. — ושב ויבן'. Auch hier muss ושב wieder aus dem angenommenen Grunde adverbiell gefasst werden; zudem ist ganz unbekannt, dass Antiochus fernerweit nach Jerusalem gekommen sei. — ויבן על וגו' und er wird ein Verständniss haben über d. h. im Einverständniss leben mit den Abtrünnigen vom

schaffen; und den verwüstenden Gräuel aufstellen *c)*.
Frevler des Bundes wird er zum Abfall verleiten durch 32.

heiligen Bunde. Solche Abtrünnige und Sectirer, welche den syrischen Druck und die Absichten des Epiphanes begünstigten, bis mit dem Kampfe der Hasmonäer neuer Schwung aber auch neuer Fanatismus geweckt wurde, werden schon vor dem Jahre 170 v. Chr. erwähnt. 1 Macc. 1, 12. f. Den עזבי ברית entgegen gesetzt sind die חסידים 2 Macc. 14, 6. (Ps. 79, 2.). Vgl. v. 33. Dass hier abtrünnige Juden zu verstehen sind, ist schon wegen 9, 27., wo ihrer gleichfalls Erwähnung geschieht (vgl. S. 461.), und ferner wegen des folgenden ברית v. 32. und aus der Tendenz des Buches, welches das Strafgericht Gottes zugleich als einen Zorn über das gottlose und abtrünnige Volk darstellt, (S. 395.) allzuklar, als dass wir die verkehrte Auffassung, von Hengstenberg (Christol. II. S. 498. f.), welcher ברית hier in dem Sinne von Bundesvolk und daher (wegen ממנו v. 31.) als masc. construirt nimmt (wie זרעות v. 15. 22.), weiter zu beachten hätten.

c) וזרעים ממנו יעמדו und eine Kriegsmacht von ihm aus wird sich erheben d. h. wird von ihm bestellet werden. Zu עמד vgl. Esr. 10, 14. Die gegebene Bedeutung des זרעים ist schon zu v. 15., vgl. 22., gerechtfertigt worden, ebendaselbst s. über die Endung masc. gen. Dass die Bedeutung Macht nicht zureiche, ist gleichfalls a. a. O. erinnert. Falsch Hävernick: „eine Macht von ihm aus wird sich erheben," d. h. auf des Ant. Betrieb wird sich eine dem Bundesvolke feindliche Macht erheben; und so auch Polychron.: *ἐκ τῆς τοῦ βασιλέως ἐπιτροπῆς ἰσχυροὶ κατὰ τῶν ὁμοεθνῶν καὶ εὐσεβεῖν βουλομένων οἱ παράνομοι γινήσονται.* Dass wir an Kriegesmacht zu denken haben, bestätigt auch 1 Macc. 1, 34., denn grade zu der Zeit, welche hier v. 30. geschildert ist, wurde eine Besatzung in den Tempel gelegt (*ἔθηκαν ἐκεῖ ἔθνος ἁμαρτωλόν*), welche den Tempel entheiligte. Hengstenberg (Christol. a. a. O.) erklärt diese und die folgenden Worte: Und Mächtige werden aus ihm (ברית s. Anm. b.) aufstehen, und entheiligen das Heiligthum, die Veste; und sie räumen hinweg (הסירו) was keinen Augenblick eine Unterbrechung leiden darf, alle Zeichen der Verehrung und der Herrschaft des Herrn (התמיד) und setzen an seine Stelle (נתנו) den Gräuel, d. h. den ganzen Inbegriff des

Schmeicheleien; aber das Volk derer, die ihren Gott kennen, werden sich ermannen, und Thaten ausrich-

abgöttischen Wesens, welcher ein verwüstender ist, weil ihre Handlung die Verwüstung als gerechte Strafe nach sich zieht. — Allein gegen diese Auffassung, deren Art eine solche ist, dass in jede Schriftstelle jeder beliebige Sinn nach Willkühr hineingetragen werden kann, wenden wir ein: 1) Es finden sich in diesem ganzen Abschnitte Thatsachen, welche gar nicht in so umschreibender Rede vorgetragen werden. 2) Auch c. 12, 11. wo sogar in den Worten הוסר התמיד ולתת שקוץ שמם ein Zeittermin angehoben, und von ihnen an genau berechnet wird, zeigt deutlich, dass nicht von einer so allgemeinen Handlungsweise gesprochen seyn kann, sondern von einer bestimmten einzelnen Thatsache. 3) Die Auffassung von תמיד ist gegen den Sprachcharacter des Daniel, vgl. S. 380., zumal hier, wegen no. 1. 2. 4) Wie שקוצים משמם 9, 27. ein bestimmtes Einzelnes, näml. den Tempel, bedeutet (S. 462.), so muss ein Gleiches hier statt finden. Gegen die von uns gegebene Erklärung sollen aber nach Hengstenberg (a. a. O. S. 500.) folgende Gründe sprechen 1) der Zusammenhang. V. 30. 32. sei von den Mitgliedern des Bundesvolkes selbst die Rede, welche treulos den Bund des Herrn verlassen. Wie komme nun auf einmal mitten dazwischen die Erwähnung der heidnischen Besatzungstruppen? — Allein der Verf. wollte ja genau den Gang der Begebenheiten in seiner Weissagung schildern; nun ging aber der Abfall vieler Juden, welcher hier v. 30. 32. geschildert ist, sowohl der Entweihung des Tempels (v. 31.) voran, nach 1 Macc. 1, 12. (vgl. Anm. b.), als er ihr folgte, nach 1 Macc. 1, 45. 2) Die Entheiligung des Tempels erscheine überall als von den Juden, nicht von den Heiden ausgehend. — Allein s. S. 463. 3) Das זרעים könne nicht in der Bedeutung Heere genommen werden; denn dann würde, wie v. 15. 22. das femin. stehen. — Allein vgl. zu v. 15. 4.). Auch das המעוז, die Veste, führe auf eine Entheiligung von Seiten des Bundesvolkes selbst; es mache im Gegensatze gegen das חללו auf das Strafbare und Thörichte der Handlung aufmerksam: denn sie selbst berauben sich ihrer Veste (!!). Dieser gewaltsam herbeigeschleppte Grund ist durch seine eigene Verschrobenheit ein nichtiger. — וחללו המקדש המעוז. Auch 1 Macc. 1, 36. heisst es von jener syrischen Besatzung: ἐμόλυναν τὸ ἁγι-

ten *d)*. Und Weise des Volkes werden Vielen Einsicht 33.
geben, aber sie fallen durch Schwert und Feuer, durch

ασμα. Vgl. v. 50. Der Tempel heisst hier wohl המעוז weil er befestigt war, wie wir diess von der Stadt (2 Macc. 5, 24.) wissen. Im Alterthum waren aber die meisten Tempel befestigt, vgl. zu v. 39., und dieser Gebrauch kann auch auf den Tempel zu Jerusalem übertragen worden seyn. Aa. meinen, der Tempel werde, wie Jehova (Jes. 25, 4. Ps. 31, 5.) als Burg und Freistätte der Gemeinde so genannt. Wegen v. 39. scheint die erste Erklärung vorzuziehn. — והסירו התמיד. Trefflich Polychronius: *Ὁ Ἀντίοχος τὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιτείνων μανίαν, καὶ τὰς συνήθεις θυσίας ἐκώλυσε προσφέρεσθαι τῷ θεῷ.* Ueber תמיד vgl. S. 380. — ונתנו השקוץ משמם sie stellen auf (נתן = שים, vgl. 12, 11. 1 Mos. 15, 10. 1, 17. und aa. OO.) den verwüstenden Gräuel. השקוץ משמם ist das *βδέλυγμα ἐρημώσεως*, worüber S. 104. 463. Dass der Artikel vor dem Partic. im Sinne des Adj. fehlt, rechtfertigt sich, wie in הפשע שמם 8, 13. Vgl. S. 386.

d) Dass die Erklärung von מרשיעי ברית durch: die Bundesfrevelnden d. h. die am Bunde frevelnd handeln, wider die Grammatik streiten solle, ist nicht einzusehen; denn הרשיע mit dem Sinne: frevelnd behandeln, handeln an etwas, kann ebensowohl den Acc. zu sich nehmen, wie עשה den Acc. der Person in der Bedeutung: jemanden behandeln. So fassten die Worte Vulg. Syr., unter den Neueren de Wette, Rosenmüller. Allein wegen des offenbar bezweckten Gegensatzes mit dem folgenden עם ידעי אלהיו und משכילי עם v. 33. erklären wir: die Frevler des Bundes d. h. unter dem Bundesvolke, so dass ברית wie ברית קדש v. 28. steht. Gegen jede andere Auffassung, wie die von Winer und Gesenius (Lex. m. p. 953.), welche die Worte als prägnante erklären: improbe deserentes foedus, oder die von Hävernick: „sie machen frevelnd einen Bund, d. h. sie schliessen einen frevelhaften Bund" (1 Macc. 1, 11.), spricht auch, dass es nicht mehr nöthig gewesen wäre, sie noch zum Abfall zu verlocken, wenn sie schon den Bund verlassen oder gegen ihn mit den Heiden sich geeinigt hatten. Stünde freilich ברית hier in der Bedeutung von ברית קדש v. 30., so würde der Artikel grade nicht vermisst werden. Vgl. 9, 24. 25.

34. Gefangenschaft und Raub eine Zeit lang *e)*. Aber
indem sie fallen, wird ihnen mit kleiner Hülfe geholfen werden, und Viele werden sich an sie anschliessen
35. mit Verstellungskünsten *f)*. Und von den Weisen

e) „Diejenigen, die dann am Glauben an den Gott ihrer Väter festhalten, die wahrhaft Weisen (משכילי עם), werden dann von segensreichem Einflusse auf viele, sich ihnen anschliessende Gemüther seyn, diese zu gleicher Weisheit hinführen, יבינו לרבים, werden Einsicht mittheilen Vielen. Freilich wird dafür ihr Lohn nur blutige Verfolgung seyn; Untergang, Tod und Marter jeder Art ist es, was ihrer harrt." Hävernick. Die משכילי עם sind nicht gradezu Lehrer, wie Zunz, die gottesd. Vortr. d. J. S. 25. annimmt, denn dieser Sprachgebrauch lässt sich durch keine Stelle, auch nicht durch 2 Chr. 30, 22., rechtfertigen. משכיל eigtl. klug, verständig handelnd, ist dann auch s. v. als fromm (als wahrhaft weise) vgl. v. 35. 12, 3. 10. und an letzterer Stelle stehen die רשעים und משכילים einander gegenüber. So haben auch חכם und חכמה den Begriff der Frömmigkeit, denn die Begriffe klug und fromm hängen bekanntlich im A. T. genau zusammen. Vgl. Hi. 28, 28. Das Rechte haben hier schon alle Vss. Polychron.: συνετοὺς καλεῖ τοὺς τὸν θεῖον κεκτημένους ζῆλον. Solche „Weise des Volkes" waren Eleazar (2 Macc. 6, 18.) und Matatthias, sammt seinen Söhnen, 1 Macc. 1, 45. ff. 3, 8. ff., welche, obwohl manche von ihnen als Opfer ihres Glaubensmuthes fielen (2 Macc. 6, 29. 7, 1. ff. Jos. Ant. XII, 6, 4. vgl. hier v. 35.), doch auch Viele in ihrem Glaubenseifer bestärkten. Die רבים sind eben die ἐκκλησία πιστῶν, 1 Macc. 3, 13., die sich an den Judas Makkabäus anschloss, οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων Ἀσιδαῖοι (חסידים) ὧν ἀφηγεῖται Ἰούδας ὁ Μακκαβαῖος, 2 Macc. 14, 6., vgl. 1 Macc. 7, 13. — Statt ימים aa. Codd. unfehlbar falsch: ימים רבים.

f) ובהכשלם d. h. mitten unter den Verfolgungen die sie (nämlich die משכילי עם) betreffen. יעזרו עזר מעט ist in Hinsicht auf die anfänglichen Unternehmungen der Makkabäer 1 Macc. 2. f. gesagt, welche zwar wenig Erfolg hatten, und viel Blut kosteten, aber doch manche für die gute Sache gewannen. Seltsam nimmt Hävernick an, unter עזר מעט müsse eine

werden (manche) fallen, um zu erproben unter ihnen und zu läutern und zu reinigen, bis zur Zeit des Endes, denn noch bis auf die bestimmte Zeit [verzieht es
sich] *g)*. Und es thut nach seinem Gelüste der König 36

geringe Zahl von Gläubigen verstanden werden; allein alle Gläubigen waren schon v. 33. unter den משכילי עם und den רבים gemeint. Das Adv. מעט pflegt sonst vor dem Subst. zu stehen, hier nach demselben, wie 5 Mos. 26, 5., wegen des יעזרו. — Nicht allein die zum Theil glücklichen Erfolge, sondern auch die Strenge mit welcher Mattathias (1 Macc. 2, 44.) und Judas (3, 5. 8.) gegen die Abtrünnigen verfuhr, warben der Partei viele Anhänger, die aber nur aus Heuchelei und Verstellung (בחלקלקות) sich bekehrten und opferten (2 Macc. 6, 20. 24.), bald aber wieder abfielen, wenn sie keine Rache zu fürchten hatten. חלקלקות sind natürlich s. v. a. v. 21. 32.: Künste der Verstellung, Heuchelei. Ungehörig aa.: in lubricitatibus i. e. rebus periculosissimis.

g) In ומן־המשכילים steht die Praeposition wieder partitiv, wie 1, 3. 8, 10. In den Worten לצרוף בהם ולברר וללבן ist eine, wenn auch nicht beabsichtigte (s. die Stellung c. 12, 10.), Steigerung enthalten, denn צרף ist ausschmelzen (Gold und Silber), daher wie δοκιμάζειν erproben, ברר (einzig hier im Pi.) läutern und הלבן weiss machen d. i. rein, fleckenlos, sündlos machen, denn weiss ist die Farbe der Heiligkeit und Seeligkeit. Vgl. S. 324. Ch. B. Michaelis und Dereser beziehen בהם auf die משכילים zurück: „um sie zu erproben," allein צרף wird immer mit dem einfachen Object construirt. Wenn wir sehen, wie v. 33. und 34. ein Gegensatz Statt fand zwischen den משכילים und רבים, so dürfen wir nicht zweifeln, dass derselbe auch hier fortgesetzt werde und wir daher בהם auf die רבים zu beziehen haben. So ist denn der Gedanke, dass unter den Vielen, welche sich der frommen Glaubenspartei (den משכילים) anschliessen, viele zwar wieder abfallen (v. 34.), andere aber durch den Glaubensmuth und Tod jener Glaubenshelden begeistert, sich bewähren und fleckenlos dastehn werden. In diesen Worten ist der Endzweck aller dieser Leiden geschildert, und in ihnen liegt der erste Keim

und er wird sich auflehnen und sich stolz erheben
wider alle Gottheit und wider den Gott der Götter wird
er Ungeheueres reden, und es wird ihm gelingen, bis
der Zorn vorüber ist; denn das Strafgericht wird voll-
37. zogen *h)*. Selbst die Götter seiner Väter wird er nicht

zu der Lehre von einer Entsündigung durch Märtyrertod. Wenn Hävernick gegen jene Auffassung einwendet, dass die drei Begriffe ברר, צרף und הלבן unmöglich von einem blossen Beispiele, das Anderen gegeben wird, sich verstehen lassen, so entgegnen wir, dass grade durch sie die verschiedenen Wirkungen jener Glaubenstreue auf die Uebrigen, noch minder Standhaften, trefflich bezeichnet werden. Hävernick selbst bezieht בהם auf die משכילים und erklärt, nach den vorigen Bemerkungen unangemessen: unter den Frommen werden viele untergehen, damit auch unter ihnen (selbst) solche, die noch einer Läuterung bedürften, dieselbe erfahren. — Dieser Zustand wird dauern bis auf die Zeit des Endes (עד עת קץ) d. h. bis auf das Ende der Unterdrückungen durch Antiochus Epiphanes und somit seines Todes und des Anfanges der messianischen Zeit, vgl. 8, 17.; vgl. S. 393., 10, 9., denn noch auf die bestimmte Zeit (die der Verf. im Sinne hat) [verziehet das Ende sich]. Vgl. 8, 19., S. 396., und hier zu v. 29. Er setzt diese Worte noch hinzu, weil es nach v. 34. scheinen konnte, als sei das Ende mit den Siegen der Makkabäer schon da; die Juden sollen also nicht sogleich wieder verzagen, wenn ihre kaum erregte Hoffnung wieder aufs Neue vereitelt werden sollte; die Zeit des Endes ist von Gott fest bestimmt, nicht eher und nicht später wird er kommen, als er es nach seiner Vorsehung beschlossen hat. Diese Worte sollen also ermuthigen und trösten. Vgl. v. 36. zu Ende.

h) ועשה כרצנו, nämlich während das Ende des Strafgerichtes herannaht. Vgl. für den Ausdruck v. 3. 16. 8, 4. In המלך wird durch den Artikel auf den Antiochus Epiphanes, welcher Subject von v. 21. an war, zurückgewiesen, daher verwerflich die älteren Deutungen auf den Antichrist, als ein von jenem verschiedenes Subject, oder die Annahme, dass Antiochus hier typisch den Antichrist bedeute. — Antiochus wird sich nicht allein auflehnen und stolz erheben wider alle Gottheit (ויתרומם ויתגדל על־כל־אל), vgl. 8, 11. indem er ihren

achten, noch die Lust der Weiber, noch irgend einen Gott wird er achten, sondern sich wider alle erheben *i)*;

Cultus untersagte (v. 37.) und sogar ihre Tempel verwüstete (s. zu v. 45.), sondern auch wider den Gott der Götter (ועל אל אלים) d. h. Jehova, welcher 8, 25. der Herr der Herren hiess, wird er Ungeheures (יפלאות) d. h. empörende Lästerungen reden. Vgl. zu 7, 8. 11. 25. 8, 25. Die Worte ועל אל אלים dürfen nicht mehr zum Vorigen gezogen werden, in welchem Falle wohl die Cop. vor ידבר nicht fehlen würde. — והצליח, vgl. 8, 12. 24. 25. — עד כלה זעם. S. zu 8, 19. S. 394.; vgl. 9, 27. — כי נחרצה נעשתה. Vgl. zu 9, 25—27. S. 450. 459. Die Bestimmtheit und Unabänderlichkeit des Beschlusses (Strafgerichts), deutet auch die Form des 1 mod. an. Die Worte sind wieder zum Troste und zur Erklärung von הצליח עד כלה זעם hinzugesetzt; denn nur so lange werden seine Plane gelingen, als es von der Vorsehung zur Prüfung des Volkes beschlossen ist. Ueber diess Ziel kann er nicht hinaus.

i) In weiterer Ausführung des Gedankens v. 36. wird Antiochus nun als ein völlig irreligiöser Mensch geschildert, der selbst die Syrer zwang, ihren Gottheiten zu entsagen und zu fremdem Götzencultus sich zu gewöhnen. 1 Macc. 1, 43.: *ἔγραψεν ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ εἶναι πάντας λαὸν ἕνα, καὶ ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ.* Vgl. Diod. Sic. XXXIV, 1. Dem Livius (XLI, 20.) erschien diese Irreligiosität und Impietät freilich als grossartige Gesinnung, wenn er vom Antiochus schreibt: in duabus tamen magnis honestisque rebus vere regius erat animus, in urbium donis et Deorum cultu. — ועל חמדת נשים (לא יבין). Unpassende Deutungen, welche von חמדת נשים durch Dathe, Stäudlin, Bertholdt und Rosenmüller gegeben sind, hat Hävernick z. u. St. genügend zurückgewiesen. Da hier überhaupt von der Irreligiosität des Antiochus und v. 38. von Einführung neuer Götter in der Art die Rede ist, dass Einer vorzugsweise genannt wird, so muss auch hier, wo der Prophet die Abrogation der alten einheimischen Götter tadelt, ein Gleiches statt finden. Mit Recht verstanden Joh. Dav. Michaelis, Dereser, Gesenius (z. Jes. III. S. 338. f.) und Hävernick unter „Lust der Weiber die Naturgöttin, später Venus, der Elamiten, Anaïs oder Anaïtis, *Ναῤῥαία* oder *Ναναία* 2 Macc. 1, 13., (= Astarte), deren Cultus

38. aber den Gott der Vesten wird er auf seinem Gestelle
ehren, und den Gott, den seine Väter nicht gekannt
haben, wird er ehren mit Gold und mit Silber und mit
39. köstlichen Steinen und mit Kleinoden *k)*, Und so wird

dem Dienste der babylonischen Mylitta (Gebärerin, Allmutter) sehr ähnlich war. Ihren Tempel, der nach Pausanias (I. c. 14.) der älteste in Asien war, erwähnt schon Herodot. (I. c. 199.) in Rücksicht auf den üppigen Dienst, den in ihm, wie in mehreren Astartentempeln in Syrien, Phönizien, Cypern und Afrika, die Jungfrau Einmahl in ihrem Leben der Naturgöttin weihen musste; so erklärt sich die Benennung im Daniel. Vgl. Münter, Rel. der Babyl. S. 20. f. 55. Trefflich erklärt also Ephraem: ܢܩܒ ܐܠܗܘܬܐ (wie Hävernick den Schreibfehler ܡܩܒ schon verbessert). Für die Anaïtis spricht endlich auch, dass Antiochus grade ihren Tempel in Elymais plündern wollte (1 Macc. 6, 1—4. 2 Macc. a. a. O.); und wenn dagegen Polybius in der S. 403. angeführten Stelle diess vom Tempel der Artemis erzählt, so verschuldet er nur eine Verwechselung beider Gottheiten, die bei den alten Schriftstellern nicht selten ist, wie überhaupt in den an das Christenthum gränzenden Jahrhunderten die Gottheiten untereinandergeworfen wurden. Wirklich erscheint aber auch auf einer römischen Inschrift die Diana als Anaïtis, die Naturgöttin. Münter a. a. O. S. 56. — אלוה vorzugsweise von Jehova, aber hier v. 37—39. auch von anderen Göttern.

k) In אלוה מעזים nehmen Theodot. (*θεὸν Μαωζεὶμ*) Vulg. (Deum Maozim) und Luther מעזים irrig als Nom. propr. offenbar ist es hier seinem st. cstr. Verhältniss zu אלוה gemäss, in apellativischer Bedeutung zu fassen. Man sagt aber niemals Deus Baalis, Deus Molochi sondern Deus Baal u. s. f. Freilich gaben alte Erklärer und Vss. auch schon eine andere Deutung, denn Polychron. erklärt das Theodotonische durch: *ἰσχυρὸν* und Syr. übersetzt ܐܠܗܐ ܚܣܝܢܐ. Ueber die Uebersetzung der LXX. s. Bugati z. Cod. Amb. p. 153. Gott der Festungen, wie die einzig richtige Uebersetzung ist, muss einen Kriegsgott und zwar im Gegensatz zu v. 37. eine den Syrern völlig fremde, abendländische Gottheit bedeuten. Daher kann nicht der griechische Jupiter Olympius gemeint

er thun den wehrhaften Vesten sammt fremden Göttern; wer Anerkennung übt, dem wird er grosse Ehre ertheilen, und ihnen Herrschaft geben über Viele, und Land vertheilen um Bezahlung *l*).

seyn, welchem Antiochus Ep. den Tempel zu Jerusalem weihte (1 Macc. 6, 2.) und welchem er in Athen selbst einen eigenen, reichgeschmückten Tempel erbauen liess. (Liv. 41, 20.). Aber wir dürfen auch nicht mit Grotius, Ch. B. Michaelis, Stäudlin, Bertholdt, Winer und Gesenius an den Kriegsgott Mars denken, den die Syrer ܚܪܡܢܐ nannten (daher Ephraem hier erklärt: ܐܠܗܐ ܚܪܡܢܐ ܚܣܝܢܐ) und in Edessa sammt dem Monimus (Merkur) als *ϑεὸς πάρεδρος* des Sonnengottes verehrten (Julian. Orat. IV. p. 150. Spanh.), denn dieser Gott war ja den Syrern nicht fremd. Am richtigsten verstehet man also mit Dereser und Hävernick hier den Jupiter Capitolinus, eine ächt römische Gottheit, welcher hauptsächlich die Siege zugeschrieben wurden. Für diese Ansicht spricht noch insbesondere, dass Antiochus längere Zeit in Rom verweilt hatte und die Gebräuche der Römer bis zum Lächerlichen nachahmte (s. die Fragm. bei Diod. Sic. XXVI, 65.); ansehnliche Geschenke brachte er durch Gesandschaften den römischen Tempeln dar (Liv. 62, 6.), und dem Jupiter Capitolinus wollte er (nach Liv. 41, 20.) einen kostbaren Tempel in Antiochien errichten lassen, doch wurde der Bau nicht vollendet. — על כנו beziehen Gesenius und de Wette auf כל אלוה v. 37. zurück und fassen es im Sinne von תַּחְתָּיהֶם; natürlicher erscheint aber die Beziehung des Suffix. auf das zunächst vorangegangene אלוה מעזים, und כן (wie es auch v. 7. 20. 21. Stelle, Ort bedeutet) ist hier s. v. a. Gestelle, Piedestal der Bildsäule, wie 2 Mos. 30, 18. 28. 31, 9. 3 M. 8, 12.

l) ועשה ל׳ und [so] wird er thun, oder: und er wird[s] thun den Festen der Wehren sammt den fremden Göttern. Die Rede nimmt nun einen allgemeineren Character an, und der Sinn ist: so überhaupt, wie es im Vorigen geschildert ist, dass er nämlich die Tempel der Götter mit Schätzen anfüllt und ihren Cultus anbefiehlt, wird er verfahren in Bezug auf u. s. f. Vor עשה kann man כה ergänzen und zu עשה ל vgl. 3 Mos. 4, 20. 5 Mos. 7, 5. Man vergleiche was

40. Und in der Zeit des Endes wird mit ihm der König des Südens sich stossen, und der König des Nordens wird wider ihn losstürmen mit Wagen und mit

Liv. 41. 20. (s. Anm. k.) von den Tempeln, welche durch Antiochus errichtet wurden, erzählt. So verlangte er auch im jüdischen Lande die Verehrung des Jupiter Olympius und des Bacchus, 2 Macc. 6, 2. 7. und in Samarien den Cultus des Zeus Xenios, 2 Macc. 6, 2. Bertholdt, welchem Dereser folgt, verbindet die Worte ועשה ל׳ מ׳ noch enge mit dem Vorhergehenden und erläutert: und er wird, nämlich sie, die Geschenke, in den Tempeln des Kriegsgottes hinterlegen (niederlegen). Mit Recht haben Rosenmüller und Hävernick diese Auffassung verlassen. Wenn man auch über den Mangel des zurückweisenden Suff. an עשה hinwegsehen und die Ellipse מעזים für אלה מעזים durch Fälle wie zu 8, 8., S. 373. aufgeführt sind, zur Noth entschuldigen könnte, so heisst doch עשה ל nicht in etwas hineinthun, legen, denn Jer. 37, 15. bedeutet es: einer Sache bestellen, vorsetzen; laut aber spricht dawider das folgende עם אלה נכר אשר וגו, was Bertholdt nun construiren muss: אשר עם א׳ נ׳ הכיר wogegen theils die Verstellung des אשר spricht, theils, dass sich die Construction des הכיר mit עם nicht vorfindet. — מבצרי מעזים die Festen der Wehren, d. h. die wehrhaften, befestigten Festen, sind hier, wenn auch nicht der Form wegen (s. v. 15.), doch dem ganzen Zusammenhange nach die Tempel jener heidnischen Götter, welche im Alterthum gemeinhin befestigt waren. Vgl. zu v. 31. Auf LXX. zu Sprüchw. 30, 28., welche היכל durch ὀχύρωμα wiedergeben, kann man sich aber nicht dafür mit Bertholdt und Hävernick berufen, da dort ja Königspalläste (היכלי מלך) gemeint sind. — עם אלוה נכר sammt fremden Göttern, welchen jene Tempel geweihet sind. — אשר הכיר, paronomastisch gesetzt zu נכר, es steht absolute, wie 2 Sam. 3, 36. Ps. 142, 5. Im K'ri der Gleichmässigkeit willen יכיר. — והמשילם ברבים. Zur Construction vgl. Ps. 8, 7. und im Gr. ἄρχειν, ἀνάσσειν ἐν. Die abtrünnigen Juden setzte Antiochus zu Obrigkeiten ein und vertheilte Ländereien unter sie (אדמה יחלק 1 Macc. 3, 35. 36.) aber, weil er um diese Zeit in sehr dürftigen Umständen war (1 Macc. 3, 29.) um Bezahlung (במחיר), vgl. 2 Sam. 24, 24.

Reitern und mit vielen Schiffen, und wird durch die Länder dringen und fluthen und überschwemmen *m)*.

m) Hävernick und Bertholdt nehmen an, es sei nun von Begebenheiten die Rede, welche auf die v. 30. f. erzählten, gefolgt sind. Man beruft sich dabei auf den Porphyrius, (von welchem es bei Hieronymus z. u. St. heisst: et haec Porphyrius ad Antiochum refert, quod undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium, Ptolem. Philometorem dimicaverit etc.), auch auf 1 Macc. 4, 35., wonach Lysias die Absicht hatte, bald mit verstärkter Macht wieder in Judäa zu erscheinen (wodurch sich v. 41. erklärte), obwohl von seinem Wiederkommen nichts berichtet wird, und endlich auf das בעת קץ v. 40. Dieser Ausdruck: „in der Zeit des Endes" könnte uns allein bestimmen, jener Annahme zu folgen, doch sprechen wichtige Gründe dawider, dass hier von späteren, als den v. 30—39. erzählten Ereignissen, und nicht vielmehr von früheren die Rede sey, denn der Krieg gegen Aegypten ward durch Vermittelung der Römer ja schon im 9. Jahre des Antiochus, im J. 168 vor Chr. (s. Anm. a. zu v. 29.) in der Art beendet, dass Antiochus nicht darauf denken konnte, ihn aufs neue zu beginnen. Am wenigsten konnte aber der Römer wegen dieser Feldzug so siegreich seyn, wie er hier geschildert wird, da ja nach unserer Darstellung v. 42. Aegypten in seine Gewalt kommt. Wäre diess in seinen letzten Lebensjahren geschehen, so müsste doch irgendwo erzählt seyn, wie Ptolemäus Philometor oder Pt. Physkon ihr Land später wieder von Syrien losgerissen hätten! Alle Geschichtsschreiber, welche uns hier als Gewährsmänner gelten können, schweigen aber von einem solchen Feldzuge, selbst diejenigen, welche hier vollständiger erzählen, wie Livius und Justin, des Appian gar nicht einmal zu gedenken. Wie lässt sich aber endlich in den letzten Lebensjahren des Antiochus noch eine solche Macht nachweisen, wodurch es ihm gelungen wäre, einen Kriegszug, wie er hier v. 40. geschildert wird, zu unternehmen, da er auf's äusserste geschwächt und von Geldmitteln entblösst war (1 Macc. 3, 29.)? Wir sind also zu der Annahme genöthigt, dass Porphyrius sich hier geirret habe und dass wir die „Zeit des Endes" nicht von der dem Tode des Antiochus unmittelbar nahen Zeit, sondern in einem weiteren Sinne verstehen müssen. Das Ende (der Tage) ist hier die Periode des Antiochus. Wir haben hier also eine kurze Wiederholung schon früher erzählter Be-

41. Auch wird er in das herrliche Land kommen und Viel
wird fallen; aber diese werden aus seiner Hand entrinnen: Edom und Moab und die Blüthe der Söhne
42. Ammons *n)*. Und er wird seine Hand ausstrecken

gebenheiten zu suchen, wie ja ähnlich auch v. 22—24. schon dasjenige kurz angedeutet war, was im Folgenden weiter entwickelt ward. Nachdem Gabriel von v. 30. an die Beschreibung dessen gegeben hat, was Antiochus bei seinem letzten Rückzuge aus Aegypten in dem jüdischen Lande hatte vornehmen lassen, fasst er die ganze Weissagung über den Antiochus noch einmal in kurzen Zügen zusammen und der Nachdruck der in dieser Wiederholung liegt, giebt ihr die beste Rechtfertigung. Er hebt mit dem ersten und zweiten Feldzuge nach Aegypten (v. 22. 25.) wiederum v. 40. an, spricht dann von dem ersten Einfall in Judäa (v. 28.) und den jenen Rückzug aus Aegypten begleitenden Umständen v. 41., geht dann v. 42. 43. auf den dritten (und vierten) Feldzug über und mit Vorbeigehung der dazwischenliegenden Ereignisse, schliesst er v. 44. 45. mit der Schilderung dessen, was dem Tode des Tyrannen zunächst voranging, diesen Theil der Weissagung ab. Unpassend nimmt Bertholdt an, dass hier nur von dem dritten Feldzuge nach Aegypten die Rede sei. Dass man vielmehr auch den ersten und zweiten zu verstehen habe, dafür spricht, dass es v. 40. heisst, er sei mit grosser Macht nach Aegypten gezogen; das stimmt überein mit v. 22. 25. Der dritte und letzte Feldzug ward nur mit wenigem Volke unternommen. Vgl. Anm. w. — יתנגח עמו. Das Bild ist von Widdern und gehörnten Thieren entlehnt, vgl. 8, 4. — ובארצות die Länder, durch welche die Landarmee des Antiochus Epiphanes von Syrien aus zog. Die (אניות) sind die syrische Flotte, welche über die aegyptische im zweiten Feldzuge obsiegte. — שטף ועבר, s. v. 10.

n) יבא בארץ הצבי. Vgl. 8, 9. 11, 6. Es ist das Heer des Antiochus gemeint, welches Antiochus auf seinem Rückzuge nach dem zweiten aegyptischen Feldzuge nach Aegyp. schickte. S. v. 28. — ורבות נכשלו Vieles f. eine Menge, vgl. רבה 2 Chron. 30, 17. 18. Andere, wie Bertholdt, ergänzen ארצות wozu das Prädicat כשל nicht wohl passt. Unnöthig ändert de Wette: רבות. — ואלה וגו weiset schon auf das folgende אדום וגו hin. Als Antiochus von Aegypten nach

nach Ländern, und selbst das Land Aegypten wird
nicht entrinnen. Und er wird sich der Gold- und 43.
Silber-Schätze bemächtigen und aller Kostbarkeiten
Aegyptens, und Libyer und Aethiopier werden seinen
Schritten folgen *o)*. Aber Gerüchte werden ihn er- 44.
schrecken aus dem Aufgange und aus Norden, und er
zieht aus mit grossem Grimme, um Viele zu vertilgen
und zu vernichten *p)*. Und er wird seine Palast-Ge- 45.

Syrien an der Seeseite heimzog, blieben die mehr landeinwärts gelegenen Länder der Idumäer, Moabiter (die sonst im makkabäischen Zeitalter nicht mehr erscheinen) und Ammoniter von dem Verheerungszuge seiner Truppen unberührt. Die Ammoniter waren im Makkabäischen Zeitalter (1 Macc. 5, 6.) das mächtigste Volk (ראשית 4 Mos. 24, 20. Amos 6, 1—6.) unter den mitgenannten Gränzvölkern Palästina's. Die Idumäer und Ammoniter leisteten dem Antiochus sogar Hülfe wider die Juden, daher Judas wider sie zog. 1 Macc. 4, 61. 5, 3—8.

o) ולבים וכ׳ במצעדיו sie werden seinen Schritten folgen d. h. nach dem Sprachgebrauch (vgl. ברגליו 2 Mos. 11, 8. Richt. 4, 10. 2 Sam. 15, 16. 17.): sie werden in seiner Begleitung seyn, ihm als Söldner dienen. Zur Zeit des Ezechiel (30, 5.) waren die Lybier und Cuschiten den Aegyptern verbündet, nun hatten sie sich den Syrern angeschlossen, wohl nicht freiwillig. Ueber die Form מִצְעָד, Ewald S. 244.

p) ושמעות יבהלהו. Nachlässige Vertauschung des Genus, welche sich durch Fälle, wie bei Ewald, S. 639. f. nicht rechtfertigen lässt. — יבהלהו ממזרח ומצפון. Antiochus sammelte ein Heer, um Rache an den Juden zu nehmen, welche bald nach Beendigung des unglücklichen aegyptischen Feldzuges, wider den Antiochus unter den Makkabäern aufgestanden waren. 1 Macc. 3. 10. f. Da schreckte ihn die Nachricht, dass im Osten sich die Parther, im Norden die Armenier wider ihn zum Kampfe rüsteten. Tacitus, Hist. V. 8.: (Antiochus Judaeis) demere superstitionem et mores Graecorum adnixus, quominus teterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est, nam ea tempestate Arsaces defecerat. Er beschloss also im J. 147. A. S. nach Armenien und Persien zu ziehn, denn auch in Armenien hatte sich sein Vasall, der König

zelte aufschlagen zwischen Meer und dem herrlichen heiligen Berge, aber seinem Ende geht er entgegen und keiner ist der ihn errettet *q)*.

Artaxias wider ihn empört und in Persien verweigerte man die Zahlung des Tributes. Hieron. ad h. l. 1 Macc. 3, 37. Appian. c. 45. zu Ende: *ἐστράτευσε δὲ καὶ ἐπὶ Ἀταξίαν, τὸν Ἀρμηνίων βασιλέα.* Dieser Feldzug ist schon in das Jahr 148 A. S. anzusetzen, denn unmittelbar darauf starb Antiochus, nach dem Zeugnisse des Appian, c. 46. *καὶ αὐτὸν [τὸν Ἀρταξίαν] ἑλὼν ἐτελεύτησεν.* Antiochus selbst starb aber unmittelbar nach dem Zuge gegen den Tempel zu Elymais, welcher dem armenischen unmittelbar folgte. 1 Macc. 7, 1. f. 2 Macc. 9, 2.

q) ויטע אהלי אפדנו. Richtig Vers. Ven.: *φυτεύσει τε τὰς σκήνας τȣ̃ μεγάρȣ σȣ.* אַפֶּדֶן nehmen die alten Vss. falsch als Nom. propr., die Bedeutung des Wortes ist vielmehr anerkannt Palast, wie im Syr. ܐܦܕܢܐ, im Arab. فَدَنٌ. Vgl. die ähnlichen Worte Jer. 43, 10.: וְנָטָה אֶת שַׁפְרִירוֹ עֲלֵיהֶם wo das Targ. das שפריר durch אפדנא wiedergiebt. Das א ist prosthetisch. „Ein Palastzelt, Grosszelt (praetorium) ist ein Zelt der grösseren und höheren Art, welche die orientalischen Könige und Vesire im Felde haben. Sie haben durch ihre vielen abgesonderten Zimmer ganz die Abtheilung eines Palastes.“ Bertholdt. Der Sinn ist also: er wird sich lagern. — In den Worten בין ימים להר צבי קדש hat man sich zuvörderst vor jeder willkührlichen Textesveränderung zu hüten; eine solche wagt aber wieder Bertholdt, welcher צָבָא קֹדֶשׁ lesen will und dann übersetzt: er wird seine Zelte zwischen einem grossen See und einem Berge aufschlagen, einen Tempel angreifen. Andrerseits irrte Dereser, wenn er das Meer (ימים = ים) für das caspische Meer, den Berg des herrlichen Heiligthums aber für den Tempel der Anaïtis zu Elymais hielt. Wie würde denn wohl ein Jude einen heidnischen Tempel also benannt und das Wort צְבִי, das bei Daniel sonst nur als schmückende Bezeichnung des heiligen Landes Palästina vorkommt (zuletzt noch v. 41.), gleichsam entweihet haben! Ungereimt also auch Hävernick: zwischen Meeren (dem caspischen Meere und dem persischen Meerbusen) gegen den Berg eines herrlichen Heiligthumes zu d. h. gegen einen herr-

XII. Und zu selbiger Zeit wird Michael, der 1.
grösseste Oberste, der den Söhnen deines Volkes bei-
stehet, sich aufmachen, und es wird eine Zeit der
Drangsal seyn, dergleichen nicht gewesen, seitdem
Volk gewesen bis zu selbiger Zeit; aber zu selbiger
Zeit wird dein Volk errettet werden, alle die aufge-
schrieben sind im Buche *r)*. Und viel von den im Er- 2.

lichen Tempel (zu Elymais) zu. „Wir folgen also mit Rosenmüller der gewöhnlichen Erklärung: zwischen einem Meere und dem herrlichen heiligen Berge." ימים steht für ים, wie häufig, (1 Mos. 1, 10. 5 Mos. 33, 19. Richt. 5, 17. Ps. 78, 27. Jer. 15, 8. Hi. 6, 3.) und wir haben darunter das mittelländische Meer (nicht mit Bleek den Nil) zu denken. Falsch behauptet Hävernick, im Falle ימים von einem einzelnen Meere stünde, wäre der Artikel unumgänglich nothwendig. Aus welchem Grunde denn? Der Mangel des Artikels zeigt sich bei der beabsichtigten unbestimmten Ausdrucksweise im Daniel in vielen Fällen; dazu kommt, dass ימים niemals den Artikel hat; vgl. חול הים 1 Mos. 41, 49. mit den oben angeführten Stellen. Der „herrliche heilige Berg" ist kein anderer als der Tempelberg. Wir haben also das Terrain, wo Antiochus sich lagert, nicht in Persien selbst zu suchen, sondern zwischen dem mittelländischen Meere und Jerusalem. Auf seinem Rückzuge aus Aegypten besiegte er noch die aufrührerischen Volksstämme an den Küsten des Mittelmeeres, ehe er den Zug nach Persien (der in dem folgenden ובא angedeutet ist) unternahm. So Porphyrius bei Hieronymus: Pugnans, inquit, Antiochus contra Aegyptios, et Libyas Aethiopiasque pertransiens, audiet, sibi ab aquilone et ab oriente praelia concitari, unde et regrediens capiet Aradios resistentes, et omnem in littore Phoenicis vastabit provinciam. — ובא עד קצו Vgl. zu 8, 25. S. 403.

r) ובעת ההיא nämlich in der c. 11. geschilderten Zeit des Endes des Antiochus Epiphanes, unter dem der völlige Untergang des Volkes zu drohen scheint. Die Worte können nur auf das Vorige zurückweisen. Unglaublich irret hier wieder Hävernick vom Wahren ab, wenn er behauptet, „es sei der

eigenthümlichen Beschaffenheit unseres Abschnittes insonders gemäss, hier eine neue, auf das Vorige folgende Begebenheit oder Zeitperiode zu finden; es folge also eine Schilderung der mit dem ersten und zweiten Kommen des Erlösers verbundenen Umstände, der, mit der als ein Ganzes zusammengefassten Erscheinung des Messias (Michael!) überhaupt verbundenen Leiden und Drangsale, welche das Volk zunächst, als die irdische Theokratie zerstört wurde, trafen, zuletzt aber am vollständigsten bei dem zweiten Kommen des Herrn in Erfüllung gehen werden." Allein 1) בעת ההיא kann nicht in ganz unbestimmtem Sinn einstmals bedeuten; auch in der prophetischen Formel ביום ההיא, (z. B. Jes. 2, 20.) auf welche sich Hävernick beruft, ist immer auf dieselbe Zeit zurückgewiesen, welche im Vorigen geschildert ist, wie unbestimmt es auch immer gelassen wird, wann sie eintreffen soll. 2) Dass Michael der Messias sei, ist eine ganz verkehrte Vorstellung. Vgl. S. 495. 3) Die Zeit welche bis auf den 11, 45. gemeinten Terminus verfliessen soll, wird ja c. 12, 12. genau abgegränzt und bestimmt, es kann daher auch nicht von einer Begebenheit die Rede sein, welche weit über dieselbe hinausliegt. 4) Der Zusammenhang fordert nothwendig unsre Auffassung. Im Vorigen ist überall die genaue Abfolge der Begebenheiten ins Auge gefasst; wäre nun aber hier von einer neuen Zeitperiode die Rede, so würde der Zeitraum von Antiochus bis auf die unbestimmte zweite Ankunft des Erlösers übersprungen sein. 5) Christus wendet zwar Mt. 24, 21. 22., auf seine Wiederkunft unsere Stelle im übertragenen Sinne an; allein daher kann kein Zeugniss für die Auslegung unserer Worte im Daniel selbst entlehnt werden, wie bereits S. 476. f. gezeigt worden ist. Die übrigen Gründe, welche Hävernick aus v. 1. noch entnimmt und für seine Behauptung anführt, werden im Folgenden zurückgewiesen. — יעמד In dieser Zeit, welche 11, 45. angedeutet ist, wird sich aufmachen (vgl. v. 11. 8, 22.), nämlich zur Beschützung des Volkes, מיכאל השר הגדול וגו׳, Michael, welcher den Söhnen deines Volkes beistehet, sie beschützt. עמד mit על über einem stehen, schützend und abwehrend, d. i. beistehn, Esth. 8, 11. 9, 16. Vgl. hier 11, 1. (= קום ל). Der Gegensatz Ps. 10, 1.: עמד ברחוק. Der

Sinn ist also: dass Michael, der Schutzengel der Juden (10, 13.), dessen Macht nach dem Willen Gottes bisher gegen den Schutzgeist Griechenlands (10, 22.) gebunden war, weil diese griechische Periode eine Prüfungszeit für die Juden seyn sollte, nun, da die Zeit des Endes gekommen ist, sich aufs neue aufmachen und den feindlichen Geist besiegen wird. Dass hier nicht „eine ausserordentliche Hülfe des Messias“ oder „das Antreten der eigentlichen Herrschaft des Messias gemeint sei, die bis dahin nur in einzelnen Momenten sich geäussert hatte,“ ist wider Hävernick schon im Obigen gezeigt. — והיתה עת צרה וגו Die „Zeit der Drangsal“ ist eben die Zeit, zumal in ihrem Ausgange, unter Antiochus Epiphanes, welche bis auf die „selbige Zeit“ (עת ההיא), d. h. bis auf das Ende des Antiochus Ep. verfliessen soll. Man übersetze also nicht: und es ist — gewesen,“ sondern, da die Worte auf das Vorige zurückweisen: es ist, oder es wird seyn. An die Zeit der Noth unter Antiochus schliesst sich, wie überall im Daniel, das Messiasreich, welches mit der Todtenauferstehung in Verbindung gedacht wird, an. Obwohl also aus unserer Stelle und ähnlichen prophetischen Schilderungen, in denen dem Anbruch des Messiasreiches schwere Leiden und Kämpfe des Volkes vorangehen, die Lehre von den „Messiaswehen“ (חבלי המשיח) entsprang, so wäre es doch völlig irrig, hier mit Bertholdt und Hävernick eine Zeit geschildert zu finden, welche erst auf jene folgen soll, wo Michael schon zur Beschützung seines Volkes aufgetreten ist. Dem Verf. schwebte übrigens wohl der Ausdruck Jer. 30, 7. vor, wo von der Zerstörung Jerusalems die Rede ist: הוֹי כִּי גָדוֹל הַיּוֹם הַהוּא מֵאַיִן כָּמֹהוּ וְעֵת־צָרָה הִיא לְיַעֲקֹב וּמִמֶּנָּה יִוָּשֵׁעַ. Nicht selten entlehnt der Verf. prophetische Aussprüche und auch c. 9. schilderte er ja im Bilde von der Verwüstung Jerusalems des Volkes Elend und Zerrüttung. Hävernick meint: „wie diese starke Bezeichnung der Drangsale von einer einzelnen, wenn auch bedeutenden Religionsverfolgung der Juden gesagt werden könne, sei nicht abzusehen.“ Allein dass dem Verf. diese Periode der Makkabäer gerade als die drangvollste des Volkes erschien, zeigen deutlich die Schilderungen c. 7. 8. 9. 11. — ובעת ההיא ימלט עמך nämlich durch den Michael. Das Volk wird also (zum Theil,

denstaube Schlafenden werden erwachen, diese zum
ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Ab-
3. scheu *s*). Aber aie Weisen werden glänzen, wie der

wie das gleich folgende lehrt) den Gefahren jener Zeit, welche bis auf die Frist, wo Michael auftritt, verfliessen wird, glücklich entrinnen. Beschränkend aber, weil doch auch viele Fromme als Märtyrer in dieser Periode fallen werden (11, 33.) setzt er noch hinzu: כל הנמצא כתוב בספר jeder der aufgeschrieben ist in dem Buche, nämlich des Lebens, d. h. jeder, der nach dem göttlichen Rathschlusse am Leben erhalten bleiben soll. כל הנמצא ist Apposition zu עם und steht als Collectivum mit dem Artikel, wie Jes. 4, 3. 1 Mos. 7, 15. 2 Mos. 18, 22. Schon c. 7, 10. fanden wir die Vorstellung von einem Gesetzbuche des himmlischen Divans oder Gottes, und c. 10, 21. von einem Buche der Wahrheit, der menschlichen Schicksale. Die ältesten Dichter und Propheten sprechen aber schon, in einem in die Sprache übergegangenen Bilde, von einem Buche des Lebens (2 Mos. 32, 32. Jes. 4, 3. Ps. 56, 9. 69, 29., vgl. Ez. 13, 9. Luc. 10, 20. Philipp. 4, 3. Apoc. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 21, 23. 22, 19.), welches hier gemeint ist (ספר החיים), oder nach 1 Sam. 25, 19. von einem Päckchen des Lebens (צרור החיים). Das Bild ist hergenommen von den Bürger- und Militairlisten (Jer. 22, 30.), in welche die Namen der Lebenden eingetragen, die der Todten ausgelöscht wurden. Im Buche des Lebens von Gott aufgeschrieben seyn, heisst also im irdischen Sinne, wie ausser den angeführten Stellen 1 Sam. 25, 19. unwidersprechbar beweist, s. v. a.: leben, zum Leben bestimmt seyn.

s) Wir müssen uns, den Parallelstellen c. 7, 14. vgl. v. 11. und 9, 24. gemäss, natürlich denken, dass in dieser Zeit das Messiasreich hereinbrechen soll. Mit demselben in Verbindung denkt sich der Verf. nun aber auch, wie das Gericht (7, 11. S. 327.), so auch die Auferstehung, wie diess auch schon bei Jes. 26, 19., vgl. v. 1—4. 9. geschieht. — רבים Viele, nämlich alle übrigen, die nicht, wie die v. 1. Genannten, am Leben bleiben. Dass Viele nicht stehe für: Alle, vermeintlich nach neutestamentlichem Sprachgebrauch (Röm. 5, 15. 17.), wie nach

älteren Auslegern wiederum Bosenmüller und Hävernick (S. 508.) ganz willkührlich behaupten, dass vielmehr nicht von einer allgemeinen Auferstehung, wie Henoch 50, 1., sondern nur von einer Auferstehung der Israeliten die Rede sey, wie schon unter den älteren Juden Saadias, Kimchi, Abenesra, Maimonides annahmen, müssen wir 1) folgern aus dem Gegensatze zu עמך כל הנמצא וגו׳ v. 1. Die רבים gehören offenbar ebensowohl zu dem עם als כל הנמצא כ׳ ב׳. 2) Der ganze, feindlich gegen andre Religionen gerichtete Geist des Buches widerstreitet der Annahme einer allgemeinen Auferstehung. Ueberall ist in den messianischen Hoffnungen nur das Glück, das die Israeliten erwartet, gemeint. 3) Es war Hoffnung des Verf., dass alle Völker zur Zeit des Messiasreiches sich zum Judenthume bekehren würden. Vgl. 7, 14. 27. S. 333. 4) Auch 7, 10. ist nicht von einem allgemeinen Gerichte, sondern nur von einem Gerichte über die Juden, welches in Verbindung gedacht wird mit der Auferstehung (vgl. hier אלה לחיי וגו׳), die Rede. Vgl. S. 327. Das Citat Joh. 5, 28. giebt wegen des universellen Standpunktes Christi kein Zeugniss ab. — מישני אדמת עפר יקיצו׳. Vom Tode ist ישן gesagt, wie κοιμᾶσθαι (1 Thess. 4, 14.), καθεύδειν (Mt. 9, 24. 1 Thess. 5, 10.). Die Auferstehung zu neuem Leben im Reiche des Messias, welches ewig währen soll (7, 14.), ist ein Erwachen. Zu יקיץ vgl. Ewald, S. 486. עפר f. Grab, wie Ps. 22, 16. 30. Vgl. de Wette und Rosenmüller z. a. Ps. — חיי עולם nur in den Targumim, z. B. 3 Mos. 18, 5. (חַיֵּי עָלְמָא) und im N. T. ζωὴ αἰώνιος. Sap. 5, 11.: δίκαιοι εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι, καὶ ἐν κυρίῳ αὐτῶν. — לדראון עולם Zu Ausdruck und Sache vgl. Jes. 66, 24. — Diejenigen also, welche der Tod vor der Catastrophe des Messiasreiches hinweggerissen hat, werden mit seinem Anbruch auferstehen; die Frommen und Märtyrer (c. 11, 33.) zu ewigem Leben auf Erden, in welchem für erlittenes Unglück dann Ersatz geleistet werden soll (ἀνάστασις τῆς ζωῆς Joh. 5, 19. oder εἰς ζωήν, 2 Macc. 7, 14.), die Bösen (11, 32.) zu einem Elende, das kein Ende hat (ἀνάστασις τῆς κρίσεως, Joh. a. a. O.). Die Kenntniss der Lehre von der Auferstehung wird schon Jes. 26, 18. 19. 44, 14. Ez. 37, 1. ff. nothwendig vorausgesetzt

Glanz der Veste, und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit halfen, wie die Sterne, ewiglich und immerdar *t)*.

(J. C. Meyer Notiones vet. Ebr. de rebus post mortem fut. Jen. 1832. p. 27. E. C. Kiesselbach: Dogma de rebus post mortem futuris. Heidelb. 1832. p. 55. f. Hitzig z. Ies. p. XXXI.), und dass dieselbe keineswegs erst aus der zoroastrischen Theologie geschöpft sei, haben Hengstenberg, Beitr. S. 154. f. und Hävernick S. 509—19. erwiesen. Es ist in unserer Stelle nicht die Andeutung einer zwiefachen, der Zeit nach auseinandergehaltenen Auferstehung enthalten, wie wir diese Vorstellung im N. T., zumal in der Apokalypse ausgebildet finden, und Bertholdt, selbst Ewald, Comm. in Apoc. p. 116. 298. haben dieselbe hier ohne Recht finden wollen. Es findet sich hier nichts von einer ersten Auferstehung (Apoc. 20, 5. 1 Thess. 4, 16. 2 Cor. 15, 23.), oder der Auferstehung der Frommen (Luc. 14, 14. 20, 35.), im Gegensatz zu der zweiten, oder allgemeinen Auferstehung des ganzen Menschengeschlechtes nach dem Verlauf des (1000jährigen) messianischen Reiches, bei welcher dann die Gottlosen und Abtrünnigen auferstehen, aber bei dem zweiten Gerichte auf ewig zum Tode d. i. zum zweiten Tode (Apoc. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8.) verdammt seyn sollen.

t) Unter denen, welche auferstehen sollen, werden nun besonders die frommen Märtyrer der makkabäischen Zeit hervorgehoben; „die Weisen," wie es 11, 33. hiess, „welche vielen Einsicht geben, aber durch Schwerdt und Feuer fallen." S. daselbst über הַמַּשְׂכִּילִים. Sie werden glänzen (יַזְהִרוּ) gleich dem Glanz der Veste und gleich den Sternen, ein Bild der Heiligkeit und seeligen Glückes, welches ihnen zu Theil werden wird. זָהַר kommt in seiner Grundbedeutung glänzen im A. T. nicht vor, aber in den Targumim, z. B. Jonath. zu 1 Mos. 49, 26. und im Arab. Hartmann ling. Einl. S. 86. Sie glänzen gleich dem Himmelsgewölbe, der Veste, denn diese dachte man sich nach alter Anschauung wie eine Halbkugel, krystallartig oder sapphirglänzend, auf der Erde ruhend. Ez. 1, 22. 23. 25. 26. 10, 1. 2 Mos. 24, 10. Apoc. 4, 6. Als nähere Bezeichnung der מַשְׂכִּילִים treten die Worte:

Du aber, Daniel, verschliesse diese Worte und 4.
versiegle diese Schrift bis auf die Zeit des Endes. Es werden umherirren Viele und so wird das Erkenntniss viel werden *u)*.

מצדיקי הרבים hinzu, welche aus Jes. 53, 11. entlehnt sind. Es sind hier, wie man aus 11, 33. ersieht, die ζηλωταὶ τῷ νόμῳ, 1 Macc. 2, 50. 51. 64. verstanden, welche vielen, d. h. vielen Abtrünnigen (9, 27.), zur Gerechtigkeit halfen, indem sie dieselben vor dem Abfall behüteten. הצדיק ist, wie häufig das Hiphil (Ewald, S. 594.), weil es einen Akkusativ der Sache einschliesst, mit ל der Person construirt. Dass die Frommen mit Sternen verglichen werden, ist schon früher erinnert worden. Vgl. zu dem Bilde Apoc. 2, 28. Henoch 43, 1. 2. 104, 2. Benutzt ist unsere Stelle Mt. 13, 43. vgl. Apoc. 2, 28. 1 Cor. 15, 10—20. Sap. 3, 7. 8. nachgeahmt 4 Esr. 7, 55.: super stellas fulgebant facies eorum, qui abstinentiam habuere.

u) סתם versiegle, nämlich um geheim zu halten. Vgl. 8, 26. S. 404. und die Polemik gegen Hengstenberg S. 405. Mit Recht bemerkt Hävernick, dass sich הדברים und הספר nur auf die letzte zusammenhängende Weissagung c. 10—12. beziehen, von dieser ist hier einzig die Rede. Vgl. dann zu הספר Jerem. 51, 63. Mit Absicht bemerkt Gabriel aber, er solle diese Weissagung geheim halten und zwar bis aufs Ende der laufenden Zeitperiode, welches nach dem Tode des Antiochus erwartet wird (עד עת קץ, 8, 17. S. 393.), um dadurch den Vorwurf, warum diese historischen Weissagungen denn erst so spät zum Vorschein kamen, zu heben. Falsch giebt Dereser, weil dem Vertheidiger der Aechtheit diese Stelle unbequem ist, den Sinn an: „bis auf die Zeit, da dieses in Erfüllung gehen soll, wird dir und anderen meine Weissagung unverständlich seyn.“ Gut erklärt Ephraem: ܡܟܣܝ ܠܗ
ܡܠܝܐܬܐ ܠܢܒܝܘܬܐ ܕܠܐ ܩܕܡ ܙܒܢܗ̇ ܬܬܝܕܥ. ܘܡܠܟܝܢ ܐܢܘܢ
ܠܘܬ ܥܡܐ ܗܝ ܠܐ ܠܥܠܡܐ. ܕܠܐ ܢܣܒ ܡܢܐ ܕܗܘܝܢ ܬܐܘܪܝܐ.
ܕܠܐ ܚܙܝ ܗܘܐ ܠܟܠܗ ܕܗܘܝܢ ܒܟܠܗ ܗܘܐ ܠܥܡܐ ܕܢܫܟܚܘܢ.
Neben anderen Erklärungen der Worte ישוטטו רבים, welche

5. Und ich Daniel schauete, und siehe, zween An-
dere standen da, einer diesseit der Ufer des Stromes,
6. und einer jenseits der Ufer des Stromes *v)*. Und er

von Hävernick gebührend zurückgewiesen sind, ist die gebräuchlichste: „Viele werden sie durchlaufen (die Schrift)," so dass man שׁוֹטֵט in dem Sinne: percurrere = perscrutari nimmt. Allein schon Schultens (zu Hi. 1, 7. p. 17.) nannte diese Auffassung mit Recht matt und unschön. Richtig erklärt schon derselbe, gegen Coccejus: in ea Prophetia percurrenda decertabunt, et studiis effusissimis de palma contendent. Vgl. im Arab. شاط med. Vaw. und das chald. שׁוֹט effuso impetu decurrere, effuso cursu circumagi. Wir übersetzen also: sie werden umherirren, umhergetrieben werden, nämlich in den Räthseln und Dunkelheiten der Weissagung und so, durch diess Forschen und Ringen wird endlich viel Erkenntniss gewonnen werden. Vgl. Amos 8, 12.: יְשׁוֹטְטוּ לְבַקֵּשׁ אֶת־דְּבַר־יְהוָה.

v) Daniel, bestürzt durch die Weissagung von kommenden Drangsalen — denn von Schrecken müssen wir uns ihn nach c. 8, 27. auch hier wieder ergriffen denken — wagt nicht weiter über die Zukunft zu forschen. Um ihn also nicht ohne Trost zu entlassen, wird ihm die bestimmte Zeitfrist, in welcher sich das Drangsal unter Antiochus vollenden, und mit deren Ablauf die ersehnte Zeit des Messias kommen soll, offenbart, wie solches auch c. 7. 8. 9. geschehen war. Um diese Offenbarung nun zu motiviren, da er selbst eben so wenig wie c. 8, 13. danach forschen kann, so stellt ein Engel die Frage nach der Zeitdauer (v. 6.); aber neben ihm erscheint Gabriel, der ihm zunächst am Ufer steht und den man hier auch noch erwartet, da von seinem Verschwinden nichts gesagt worden, obwohl die Offenbarung noch fortdauert; der andre Engel aber, der jenseits des Ufers steht, ist derselbe, welcher auch c. 8, 14. als Begleiter des Daniel erscheint. Die beiden Engel, von denen doch Gabriel, der bisher geredet, einer war, werden aber nicht, wie Hengstenberg, Beitr. S. 169. annimmt, in Bezug auf die Erscheinung v. 6.: אֲחֵרִים genannt, da diess Wort nicht anders als auf Vorangegangenes gedeutet werden kann, sondern, wie Hävernick

sprach zu dem in Linnen gekleideten Manne, welcher
über dem Wasser des Stromes stand: Bis wann [ver-
ziehet sich] das Ende der schrecklichen Dinge *w*)?
Und ich hörete den in Linnen gekleideten Mann, wel- 7.
cher über dem Wasser des Stromes stand, wie er seine
Rechte und Linke zum Himmel hob, und schwur bei'm

richtig gesehen, weil der Prophet den, der sich diesseits des Tigris befand, den Gabriel, vorhergenannt hatte, den andern aber nicht, musste er sich unbestimmter ausdrücken: zwei andere. „Er setzt nicht einmal die nähere Bestimmung derselben hinzu; denn in seiner Bestürzung kann er nicht Namen finden für das, was nur die tiefste Erschütterung über ihn ausübt." Den Uebergang von v. 4. zu dem Folgenden hat Polychronius schon gut angegeben: *Ὅτι μὲν οὖν πέρας ἔχει τὰ εἰρημένα τῆς τοῦ προφήτου ἀποκαλύψεως, εὔδηλον καὶ πρὸ τῶν ἑτέρου λόγων· ταῦτα δὲ προστέθειται οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ἐπειδὴ τὰ κατὰ τὸν λαὸν ἀκριβῶς ἀκούσας ὁ Δανιὴλ, καὶ ὅτι χείριστα πείσονται ὑπὸ Ἀντιόχου, ὥστε καλύψαι πᾶσαν τὴν πώποτε αὐτοῖς ἐπενεχθεῖσαν συμφορὰν, εἰς ἀθυμίαν κατέπεσε, καὶ οὐδὲ ἐρωτᾷν οἷός τε ἦν, ὁ Θεὸς οὐκ ἀπαραμύθητον αὐτὸν καταλιμπάνων, ἀπὸ τοῦ χρόνου ἀνίησι τῆς φροντίδος.*

w) ויאמר, nämlich Gabriel, welcher diesseits des Flusses steht. Dieser setzt hier seine Rede fort, denn v. 5. war nur Zwischenbemerkung. איש לבוש הבדים, die Erscheinung aus c. 10, 5. 6. Auch c. 8, 16. steht sie zwischen den Ufern des Euläus. Symbolisch wird dadurch die Herrschaft des Engels über das Element des Wassers, wie er sie auch über die Erde hat, angedeutet. Vgl. Apoc. 10, 2. 5. 8. Die Vss. haben das Subject nicht richtig erkannt: Theodot.: *καὶ εἶπον* (LXX *καὶ εἶπα*), Vulg. et dixi, Syr. ܘܐܡܪܬ. — עד מתי קץ הפלאות bis wann (verziehet sich) das Ende dieses Wunderbaren, d. h. dieser wunderbaren, ausserordenlichen Strafgerichte. Vgl. Jes. 29, 14. Dasselbe Ende, wie c. 11, 35. 36. 45., ist gemeint. Unter הפלאות können nur die Strafgerichte gemeint seyn, welche Gott durch den Antiochus über sein Volk vornämlich in den letzten 3½ Jahren desselben verhängte und welche 11, 30. f. geweissagt werden. Zu dieser Annahme nöthigt uns v. 7. die Zeitbestimmung. Vgl. daselbst die Anm.

ewig Lebenden: dass bis auf ein Zeitmaass und [zwo] Zeitmaasse und Hälfte, und wenn zu Ende sei die Zerstreuung eines Theiles des heiligen Volkes, all dieses
8. vollendet seyn werde *x)*. Und ich hörete es, aber ver-

x) וירם י׳ וש׳. Das Bild von dem schwörenden Engel ist aus unserer Stelle entlehnt Apoc. 10, 5. Der Schwörende hob die Hand empor (1 Mos. 14, 22. 2 Mos. 6, 8. 5 Mos. 32, 40. Ez. 20, 5.); hier beide Hände zur stärkeren Bekräftigung der Wahrheit. Vgl. Virg. Aen. 12, 195. L. C. Valkenaer diss. de ritibus in jurando a veteribus Hebraeis maxime et Graecis observatis. Franecq. 1735. Vgl. 8, 26. (S. 404.) 10, 1. 11, 2. Polychron.: *Οὐ τὸν χρόνον μόνον καθ᾽ ὅν συμβήσεται τὰ εἰρημένα, ἠβουλήθη τὸν προφήτην διδάξαι ὁ ἄγγελος, ἀλλὰ καὶ πιστώσασθαι περὶ τῆς ἀληθείας τῶν, λεγομένων· διὰ τοῦτο πρὸς πληροφορίαν ἀνατείνας εἰς οὐρανὸν τὰς χεῖρας, ὅρκῳ τῷ κατὰ θεοῦ πιστοῦται περὶ τῶν λεγομένων.* — „Das בחי עולם kann als Adjectivum: vivens in aeternum (eigentlich: vivus saeculi), oder als Substantivum: vita aeterna, aufgefasst werden; welches beides, da Gott sowohl als Abstractum wie als Concretum gedacht wird, für den Sinn keinen Eintrag thut.“ Hävernick. — כי למועד מועדים וחצי וככלות וגו. Durch die falsche und schon widerlegte Ansicht von v. 1. f. wird Hävernick zu der Annahme verleitet, es sei hier eine doppelte Zeitbestimmung gegeben und zwei auseinanderliegende Zeiträume angegeben; die erstere Zeitbestimmung beziehe sich auf den Antiochus Epiphanes und dessen Wirken in Judäa, die andere auf das Wirken des Antichrists, welches er v. 1. angedeutet findet. Das schon im Obigen (v. 1.) Bemerkte genügt hier völlig zur Widerlegung. Auf anderem Standpunkte, behauptet auch Bertholdt irrig, es finde sich hier eine Bestimmung zweier verschiedenen Zeiten; die erste begreife die c. 11, 2—43. beschriebenen Ereigneisse bis auf die Tempelweihe herab, insofern nur die 3½ bis dahin reichten, die andere schliesse noch das in sich, was nach der Tempelweihe bis zur wahren Ankunft des Messias c. 11, 44. — 12, 3. geschehen wird. Allein diese Behauptung gründet sich auf falscher Berechnung der Zeitangabe: „Zeitmaass, [zwo] Zeitmaasse und Hälfte,“ welche bereits zu c. 7, 25. S. 352. f. zurückgewiesen ist. Diese Zeitangabe umfasst nothwendig einen Lebenszeitraum des Antiochus bis auf

stand es nicht, und sprach: Mein Herr! wie ist dieses
Ende *y)*? Und er sprach: Geh, Daniel! denn verschlos- 9

seinen Tod (S. 353. f. S. 461.), über den keine Weissagung hinausreicht, ausser in's Messiasreich, welches indess, (sammt der Todtenauferstehung) von unserem Verfasser nach dem Tode des Antiochus in grosser Zeitkürze erwartet wurde. Vgl. S. 395. Richtig giebt schon Ephraem den Endpunkt jener Zeitbestimmung an: ܡܫܡܠܝܘܬܗ ܗܘ̇ ܕܫܘܠܡܗܘܢ ܕܡܠܟܘܬܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܗܘܝ. So müssen wir denn annehmen, dass hier nur eine doppelte Bestimmung einer und derselben Zeit gegeben werde. Wir erklären die zweite Zeitbestimmung וּכְכַלּוֹת נַפֵּץ וגו׳ aber nach Gesenius, de Wette und Aa.: wenn zu Ende sei die Zerstreuung eines Theils des heiligen Volkes. Die Hoffnung, dass die in Gefangenschaft oder Sclaverei gerathenen Hebräer an der zukünftigen Herrlichkeit theilnehmen sollten, beschäftigt schon die Zeitgenossen des Jesaia, Joel 3, 5. bis 4, 7. Amos 9, 11. ff. Zach. 9, 11. (zur Zeit des Usia). Vgl. Ps. 14, 7. Dass aber diese Hoffnung, alle in fremden Ländern zerstreuten Juden würden in ihr Vaterland heimkehren und am Messiasreiche Theil haben, besonders rege war, ersehen wir aus 2 Macc. 2, 17. 18. Tob, 13, 10—21., wo ebenfalls das Ende dieser Zerstreuung (נַפֵּץ, διάσπορα) unmittelbar vor dem Beginne des Messiasreiches angesetzt wird. Vgl. S. 419. Anm. gb. Hävernick nimmt יד für Macht, fasst die Worte aber in gleichem Sinne; gegen Hengstenberg's Auffassung s. Hävernick S. 531. — תִּכְלֶינָה כָל־אֵלֶּה geht auf הַפְּלָאוֹת v. 6. zurück. S. daselbst die Anm. Die Worte gehen nicht, wie Hävernick will, auf den Umfang der ganzen Weissagung (11, 2. f.) zurück, denn die erste Zeitbestimmung, die doch nicht weiter hinausgeht, als die zweite, umfasst nur die letzten 3½ Jahre des Antiochus. Zu כָּלָה, von der Weissagung gesagt, vgl. Esr. 1, 1. und das gr. τελεῖν.

y) וַאֲנִי שָׁמַעְתִּי וְלֹא אָבִין. Dass er kein Verständniss fand, bezieht sich nicht sowohl auf die geheimnissvolle Zahl

sen und versiegelt sind die Worte bis auf die Zeit des
10. Endes *z)*. Es werden sich läutern und sich reinigen
und erproben viele, und gottlos werden die Gottlosen
handeln, und nicht verstehen werden's alle Gottlosen,
11. aber die Weisen werden's verstehen *a)*. Und von der
Zeit wo das beständige [Opfer] entfernt und der verwü-

allein, sondern, wie wir aus der gleich folgenden Frage: מה אחרית אלה ersehen, auf die über die letzte Schreckenszeit unter Antiochus gegebene Weissagung, die auch in הפלאות v. 6. und כל אלה v. 7. gemeint war. Er fragt aber: wie d. h. von welcher Beschaffenheit, ist dieses Ende, nämlich dieses Strafgerichtes und somit auch der Anfang der messianischen Zeit, (vgl. S. 74. 394.). Er will noch tiefere Einsicht und genauere Kenntniss desselben gewinnen, als er gewonnen. Falsch Aa.: „was ist der Erfolg von diesem?“ Das wäre gegen den Sprachgebrauch von אחרית (S. 74.).

z) Die Worte לך דניאל erklären wegen v. 13. Bertholdt und Hävernick: geh dahin f. scheide ab, stirb, nach einem, wie im Arab. und Syr., gebräuchlichen hebr. Sprachgebrauch. Gesen. Lex. m. p. 277. 278. Allein dann fehlt der Zusammenhang mit dem folgenden כי וגו, denn, dass das Orakel geheim und dunkel bleiben soll, kann doch der Grund nicht seyn, warum er sterben muss. Besser fassen wir das Wort also als eine Formel womit man jemanden entlässt, oder ihn aufmuntert, sich zu beruhigen. Koh. 9, 7. So Polychronius: *Παῦσαι φιλοπευστῶν παραιτέρω τῶν ῥηθέντων· ἀσαφεῖς γὰρ ἐκείνους τοὺς λόγους εἶναι προσήκει, καὶ ἀποῤῥήτους μένειν παρὰ θεῷ ἄχρις τῆς τῶν χρόνων ἐκβάσεως. — Τὸ ἀσαφὲς τῶν εἰρημένων αἰνιττόμενος.* — Zu dem Folgenden vgl. 1 Petr. 1, 10—12.

a) Der Zusammenhang mit dem Vorigen ist: Denen, die zur Zeit, wo das Ende der Weissagung sich erfüllt, sich glaubenstreu bewähren, werden schon das rechte Verständniss des אחרית erhalten und erkennen, dass es, und unter welchen

stende Gräuel aufgestellt wird, sind 1290 Tage. Glückseelig, wer da harret und erreichet 1335 Tage *b)*. Du 12.

Zeichen es gekommen sey; das wird ihren Glaubensmuth aufs kräftigste beleben; die Gottlosen und Verstockten aber werden keine Einsicht darin gewinnen und sündigen und darum dem Untergange verfallen seyn. Die Rechtfertigung dieser Auffassung giebt Anm. y. Vgl. übrigens zu den Worten 11, 35.

b) Da v. 11. und 12. die geheimnissvolle Zeitangabe v. 7. nur noch näher bestimmt werden soll, so ist für die beiden Zahlen 1290 und 1335 Tage auch ein und derselbe Anfangs- und Endtermin wie in jener zu setzen. Vgl. S. 354. 461. Schon die Wortübereinstimmung mit c. 11, 31. lehret uns, dass die Zahlen von dem Zeitpunkte an zu berechnen seyen, da Apollonius im Frühjahr 145 Sel., nach Vollendung des letzten aegyptischen Feldzuges nach Jerusalem kam. Wir müssen aber zuerst die Frage beantworten, in welche Zeit denn der Endtermin der Zahl 1290 zu setzen sei? Unfehlbar, da der Anfangstermin, die Aufhebung des jüdischen Cultus, einen ihm entsprechenden Endtermin verlangt: haben wir die Tempelweihe durch Judas Makkabäus am 25. Cislev 148 A. S. mit Bertholdt und Hävernick als Endtermin festzusetzen. Diess trifft nach jüdischer Berechnungsweise zu; denn, wenn ein Schaltmonat eingefügt und das Jahr zu 354 Tagen gerechnet wird, so sind 1290 Tage = 3 Jahre, 7 Monate, 20 Tage, und Apollonius, der den Cultus aufhob, ist im Monat Ijar angelangt, wie wir diess auch S. 354. ausgefunden haben. Das fröhliche Datum von 1335 Tagen (d. i. 3 Jahren, 9 Monaten, 5 Tagen), welches von dem ersten Zeitdatum nur um 45 Tage deferirt, führt uns von der Tempelweihe hinab in den 11. Monat Schebat 148., in welchem Antiochus gestorben seyn muss. Dagegen scheint aber die Nachricht 1 Macc. 6, 16. zu streiten, nach welcher der Tod des Antiochus in's Jahr 149 A. S. gesetzt wird; auch nach Eusebius starb er Ol. 154, 1. = 149 A. S. und diese Nachricht scheint anderweitig bestätigt zu werden: denn da Demetrius Soter, der als Geissel für den Antiochus den Römern bürgte, nach 1 Macc. 7, 1. im Jahre A. S. 151 auf des Polybius Rath aus Rom entfloh, und sein Vorgänger, des Antiochus Epiphanes Nachfolger, Antiochus V.

aber geh dem Ende entgegen und du wirst ruhen

Eupator nach Eusebius Armen. I. p. 357. II. 35. und Syncell. ed. Nieb. I. p. 544. nur 1½ Jahr regierte, so scheint Antiochus wirklich im Jahre 149 gestorben zu seyn. Bertholdt will das entgegengesetzte Zeugniss des Buches der Makkabäer durch die Behauptung entkräften, das Jahr 149 sei als Todesjahr des Antiochus angegeben, weil erst von diesem Jahre ab die Regierung seines Nachfolgers anhob. „Allein diese Meinung stehet in Widerspruch mit der sonstigen durchgängigen Manier der Geschichtsschreiber des Alterthums, das Todesjahr des einen und den Regierungsanfang des anderen Königes sorglich von einander zu unterscheiden, und immer für beides die volle runde Zahl zu setzen." Hävernick. Um den Einwand, welchen auch Rösch (Theol. St. und Krit. 1834. H. 2., S. 299.) macht, zu entkräften, könnten wir uns nun zwar darauf berufen, dass der Concipient wie das 2 Buch der Makkabäer verfahre, welches oft ein ganzes Jahr weniger zählt, als das erste, und die seleucidische Aera vom 1. Tischri 311 anhebt, nicht, wie die eigentliche seleucidische Aera im 1 Buch der Makkabäer vom 1. Nisan 312 (Ideler, Handb. d. Chron. I. S. 534.), allein dann kämen wir wieder bei der Berechnung des Zeitmaasses c. 7, 25. und 12, 7. in's Gedränge, wo die 3½ Jahre grade nur bis in den zweiten Monat des Jahres 145 S. reichen, übereinstimmend mit 1 Macc. 1, 30. (S. 352). Wir folgen somit der Annahme Hävernicks, das Buch der Makkabäer [auch Eusebius] habe die Regierungsjahre des Antiochus Epiphanes als volle Jahre angegeben, da sie doch eigentlich nur 11 Jahre und etwas darüber betragen. Der Concipient hatte c. 1, 10. den Regierungsantritt des Antiochus in's Jahr 137 verlegt, während derselbe eigentlich schon im 136sten begann und so musste er nun, um die Zahl 12 herauszubringen, das 149ste Jahr statt des 148sten setzen. Rösch (a. a. O. S. 299.), welcher (S. 296.) die Zahl 1290 von der Aufstellung des Götzenaltars (1 Macc. 1, 54.) bis zu der letzten Krankheit des Antiochus, oder bis zu seiner Niederlage in Persien berechnet und die 1335 Tage bis zum Tode desselben, wendet gegen jene Berechnung ein, in den Zeitraum von 45 Tagen hätten sich nicht so viele Begeben-

und auferstehen zu deinem Loose am Ende der Tage! *c)*.

heiten drängen können, denn über der Befestigneg des Heiligthums und von Bethzur (1 Macc. 6, 7.), die zwischen Tempelweihe und Tod des Antiochus falle, habe allein ein halbes Jahr vergehen müssen. Allein man sieht die Nothwendigkeit einer so langen Frist zu dieser Arbeit nicht ein, zumal in jener Zeit, wo alle Kräfte in Ansprnch genommen und alle Arme bei der Arbeit waren. Auch trifft nach 1 Macc. a. a. O. die Nachricht von der Zerstörung des Götzenaltars, welche doch noch vor der Tempelweihe vorfiel, zugleich mit der Botschaft von der Befestigung des Tempels und Bethzurs bei'm Antiochus ein, wir müssen also daraus den Schluss ziehn, dass jene Tempelweihe und Befestigung in eine Zeit fallen. Gegen andere unpassende Erklärungen unserer Zahlen sind die Bemerkungen von Hävernick, S. 539. f. gerichtet.

c) Der Engel schliesst die Offenbarung mit einer frohen Verheissung an den Daniel. Sein Amt ist vollbracht, nun kann er ruhig abscheiden von der Erde, aber auferstehen soll er einst zu dem Loose, das den Frommen und Bewährten (v. 2.) aufbehalten ist. — לך לקץ gehe dem Ende d. h. deinem Lebensende entgegen. הלך לקץ = הָלַךְ לָמוּת 1 Mos. 25, 32., und קץ steht vom Lebensende, wie Ps. 39, 5. Das Lebensende (des Einzelnen) steht aber im Gegensatze zu dem folgenden קץ הימין dem Ende der Tage, wo der Tod Aller ein Ende hat. Aa fassen קץ als identisch mit קץ הימין: „scheide ab bis auf das Ende (der Tage);" allein theils wird dieser Gedanke im Folgenden ausgedrückt, theils spricht dawider das ל bei dem Verb. das eine Bewegung ausdrückt. — ותנוח ותעמד לגרלך. Das עמד, entgegengesetzt dem נוח (Hi. 3, 13. 17. und a. aa. OO.). f. קום, wie ἵστημι f. ἀνίστημι Apostelg. 2, 14., „mit dem Nebenbegriffe des Verweilens und Beharrens, so dass der Sinn ist: du wirst einer seeligen Zukunft dann dauernd geniessen." Hä-

vernick. לגרלך d. h. um deinen Theil am Messiasreiche und am ewigen Leben (v. 2.) zu empfangen; mit Anspielung auf das gelobte Land, welches durch das Loos unter die Israeliten vertheilt worden ist. Vgl. Apostelg. 26, 18.: *τοῦ λαβεῖν κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις;* Coloss. 1, 12.: *εἰς τὴν μερίδα τȣ̃ κλήρȣ τῶν ἁγίων.* Apostelgesch. 20, 6.: *μακάριος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει!* — קץ הימין = אחרית הימים. Vgl. S. 74.

Zusätze und Verbesserungen.

Seite 68. Anm. 1. Ueber להוא f. יהוה siehe nun Beer Inscriptiones et papyri veteres semitici etc. (1831.)

— 122. In der Stelle bei Buxtorf steht fehlerhaft Nun für Caph. Das erträumte פסנתור kommt also gar nicht vor, sondern nur פסכתור d. i. das griechische *ψυκτήρ*, Kühlgeschirr.

— 148. Die Uebereinstimmung des Abyden mit c. 4, 26., dass auch jener den Nebukadnezar auf dem Dache seines Palastes wandeln lässt, fällt weg, denn die Worte *ἀναβὰς ἐπὶ τὰ βασιλήϊα* sind nicht zu übersetzen: „als er hinaufstieg auf die Königsburg," sondern: „als er zurückgekehrt war in seine königliche Residenz."

— 181. Zeile 6 statt 3, 16. lies 3, 6.

— 201. Z. 7 st. Begründung lies Erledigung.

— 229. Z. 7 von unten st. 302. lies 312.

— 229. Ueber die Dariken vgl. noch Movers kritische Untersuchungen über d. bibl. Chronik (Bonn 1834.) S. 26.

— 259. Z. 14 von oben st. שְׁוָי lies שָׁוֵי.

— 260. letzte Z. st. Sinne lies Sinn.

— 354. Für die jüdische Rechnung nach Mondenjahren vgl. auch von Bohlen, Comm. zur Gen. zu c. 9. S. 107. ff.

— 391. Z. 4 st. Gabriel lies ein Engel.

— 395. Z. 26 st. getreuer lies wahrhaftiger.

— 454. Z. 1 und 2. st. es ist nicht, sondern er ist nicht — lies: er ist nicht, sondern es ist nicht.

Zusätze und Verbesserungen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Daniel

Das Buch Daniel

Königsberg 1835

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.313
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776640-3